

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

**El análisis fenomenológico de la conciencia en las
"Cartesianische Meditationen" de Edmund Husserl**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Tomás de Andrés Tripero

Madrid, 2015

Tomás Andrés Tripero

TP
1981
184



* 5 3 0 9 8 5 6 7 7 5 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

X-53-125459-0

EL ANALISIS FENOMENOLOGICO DE LA CONCIENCIA
EN LAS CARTESIANISCHE MEDITATIONEN DE EDMUND HUSSERL

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1981



BIBLIOTECA

© Tomás Andrés Tripero
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-31093-1981

EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONCIENCIA
EN LAS CARTESIANISCHE MEDITATIONEN DE EDMUND HUSSERL

Memoria presentada por
Tomás Andrés Tripero, para
la obtención del grado de
Doctor en Filosofía en la
Universidad Complutense de
Madrid.

Director:

Prof.Dr.D. Sergio Rábade
Romeo.

MADRID 1980

" Noli foras ire, in te redi, in interiore homine
habitat veritas " .

San Agustín .

INTRODUCCIÓN

1. Precisiones en torno al objeto y método de nuestro trabajo.

El propósito que nos ocupa al emprender este trabajo consiste en acercarnos al conocimiento de una obra clave en un período esencial de la historia de la filosofía occidental: Cartesianische Meditationen.

El reconocimiento de las afinidades que según el propio Husserl lo vinculan al pensar cartesiano, en ese doble aspecto de recepción y crítica, nos obligan a considerar primeramente, y de un modo especial, el pensamiento del gran racionalista francés, recogido en esa gran trilogía compuesta por el Discurso del método, las Meditaciones metafísicas y las Reglas para la dirección del espíritu.

Paralelamente, y tomando siempre como base de partida de las Meditationen ahondaremos en la opinión que Husserl mantiene de Descartes y que viene expresada, directa o indirectamente, en los diversos volúmenes que comprende la Husserliana, fuente fundamental de trabajo.

Pero para poder llegar a comprender, en toda su dimensión, el significado histórico-genético de la teoría gnosológica de Husserl, a partir de la potenciación filosófica del cogito cartesiano, es necesario además reparar cuidadosamente en las relaciones filosóficas, indudables, que Husserl mantuvo con Hume y con Kant. De esta tarea nos ocuparemos en la segunda y tercera sección de nuestro trabajo. Sólo así podremos disponer de los recursos intelectuales necesarios para realizar una correcta interpretación de las Cartesianische Meditationen.

Cuando estudiamos las Meditationen nos encontramos con el, ya clásico, tema de la filosofía como totalidad, como absolutización, pues el pensar husserliano constituye un sistema coherente que relaciona cada parcela de la descripción noemática-noética con esa totalidad cartesiana que representa el cogito.

Nos hacemos entonces responsables de la empresa de examinar la interconexión de esa multiplicidad riquísima de conceptos que nos es ofrecida en las Meditaciones.

Una vez enfocado nuestro propósito de esta manera se hace necesario añadir que pretendemos, además, analizar el modo de interpretación que Husserl hace, en esta obra, de los grandes problemas del pensamiento racionalista de la Filosofía de Occidente.

2. Gnoseologías para un tiempo de crisis.

Las obras de Descartes y de Husserl deben de ser entendidas en el contexto de dos períodos históricos de crisis de la racionalidad.

Por ello, para acercarnos a nuestro objeto de conocimiento, precisamos de un modelo común que sirva de método a nuestro trabajo.

Buscamos detectar las grandes corrientes de ideas que se auto-desarrollan tanto a lo largo de las Meditaciones de Descartes como de las de Husserl, creciendo y enriqueciéndose conceptualmente, y que aparecen como las soluciones que, tanto uno como otro, proponen al tema fundamental de la crisis de la racionalidad. De igual manera procederemos con Kant y Hume.

Volviendo al tema principal, que es el del pensamiento husserliano, sería necesario advertir que si no hemos tomado para este análisis la Krisis es porque opinamos que, aunque esta obra es una necesaria continuación de las Investigaciones Lógicas y de las Ideas, en las Meditaciones aún se mantiene erguido el baluarte fenomenológico en toda su pureza; sin embargo en la última obra de Husserl se detiene el avance que había hecho, mucho más allá de Kant, para retroceder a las posiciones de éste, restaurando el valor de lo empírico como nivel pre-fenomenológico.

Partiendo de las normas anteriormente citadas pretendemos obtener las líneas filosóficas básicas del pensamiento de los autores estudiados y veremos, por otra parte, cómo en cada meditación husserliana hay un haz de ideas-clave que, al mismo tiempo que pretenden superar el estado crítico de la racionalidad occidental, proporcionan los datos necesarios para la elaboración final de un análisis fenomenológico de la conciencia, última etapa de nuestra larga andadura.

Tendremos ocasión de comprobar, en definitiva, cómo, desde Platón y Aristóteles hasta el primer tercio del siglo XX, se da una reinterpretación y síntesis de las grandes líneas del pensamiento en la modernidad de la reflexión husserliana.

La actualidad de las tesis mantenidas por Husserl se mantienen en un gran número de autores actuales que han recogido aspectos importantes de su problemática con la intención de refutarlos, tal es el caso de Adorno o de Lukács, o de asumirlos y servirse de ellos como fuente metodológica de inspiración: como en el caso de Merleau Ponty o J. Derrida en Francia, o de Alfred Schütz en Alemania cuya obra actualiza la concepción fenomenológica de la crítica filosófica social y cultural.

Hemos sin embargo de hacer notar, en particular, que, a pesar de la pretendida oposición de Adorno frente al

programa de Husserl, que se dirige -según él mismo repitiera con insistencia- a " una esfera existencial de los orígenes absolutos ", el crítico de Frankfurt no puede disimular una admiración real hacia este autor; admiración que no sólo se manifiesta desde el momento mismo de los primeros encuentros con el pensamiento de Husserl (y que dan lugar a la realización de su tesis de licenciatura) sino que además no podemos dejar de considerar que la estética musical de Adorno conlleva una teoría logico-crítica fundamentada en la epistemología fenomenológica de Husserl.

A pesar de que, como ya hemos señalado anteriormente, el pensamiento de Husserl ha sido fructífero, tanto para sus seguidores como para sus detractores, la profunda originalidad filosófica del método fenomenológico no ha desarrollado todavía todas sus posibilidades: éste es el juicio de valor que inspira nuestro trabajo.

La gnoseología husserliana, que - como en el tiempo de Descartes - se alza ante una conciencia filosófica y científica titubeante, pretende sentar las bases de la estructura intencional de la conciencia; porque sólo a partir de la conciencia pura es posible - como mantenemos en nuestra tesis - explicar los fundamentos últimos de la razón lógica y de la filosofía trascendental.

3. La Fenomenología como reiniciación radical de la filosofía: objetivo inicial y planteamiento general.

Con Descartes, según el mismo Husserl afirma en el párrafo dos de su Introducción a la Fenomenología, la filosofía había dado un giro copernicano; se trataba de ese cambio radical que hacía transformar el objetivismo ingenuo en subjetivismo transcendental.

Pero a pesar de la gran transfiguración de la filosofía cartesiana no se había alcanzado una reforma definitiva.

Husserl confiesa vivir, también en el párrafo anteriormente citado, en un momento de decadencia manifiesta del pensamiento occidental, tomando como punto de referencia las edades precedentes; pero al mismo tiempo se revela, en la humanidad intelectual de la que formara parte el mismo Husserl, la fe en una cultura nueva y autónoma.

Y esta fe inunda a la filosofía del deseo de liberarla de todo prejuicio posible y de convertirla en una ciencia verdaderamente autónoma, que situaría en el sujeto mismo la fuente última de sus evidencias, y que encontrara, en estas mismas evidencias, una justificación absoluta.

Se trataba, en definitiva, de una filosofía viviente que, intentando meditar a la manera cartesiana, descubriera

la significación profunda de un retorno radical al ego cogito puro: se abría de esta manera el camino hacia el ego trascendental.

Para alcanzar estos propósitos se impone operar una reducción de la actitud natural, o, mejor dicho, una reducción de la " tesis de la actitud natural" , de la Welthesis, tal y como se sostenía en las Ideen de 1913. Pero después era necesario, además, sobrepasar, a lo largo de la aprehensión de los diferentes "momentos hileéticos", la capa material y noética del flujo del ser fenomenológico para poder alcanzar, finalmente, el último objetivo de la configuración eidética que viene representado por las estructuras noemáticas de la conciencia trascendental. Y así, con este planteamiento general, podemos describir, con la superficialidad que por necesidad corresponde a una mera introducción, las diferentes fases metodológicas que corresponden a la ascesis fenomenológica y que, en adelante, desarrollaremos en profundidad.

La fenomenología es una " filosofía viviente " porque, más allá de lo puramente teórico, apunta a la actitud del sujeto reflexivo: la actitud fenomenológica. Y es , precisamente, esta actitud la que nos permite hacer la separación entre el conjunto del mundo natural y el campo de la conciencia. Por ello la reducción significa una auténtica conversión del sujeto que, en virtud de ella, se emancipa

de la clara limitación de la actitud natural.

Esta purificación del determinismo empírico se hace absolutamente necesaria para que el sujeto no se vea a sí mismo como parte del mundo solamente, sino para que se descubra, a sí mismo, como fundamento de éste. Y así, una vez que nos hemos desembarazado de las cosas poniéndolas entre paréntesis, podemos descubrir que el mundo no es sino un correlato de la conciencia.

Es pues necesario dejar en suspenso la realidad natural, pero, y esto es muy importante, sin destruirla, mediante la Entklammerung. No se trata, entonces, de negar la existencia del mundo, ni siquiera de ponerlo en duda, simplemente nos mantenemos alejados de cualquier juicio que trata sobre la existencia espacial y temporal.

Por lo tanto, a través de la reducción fenomenológica, vamos cada vez más lejos en la trascendencia de una conciencia siempre más pura, pero en ningún caso suprimimos la realidad de lo vivido, ni la realidad del mundo natural. De este modo la fenomenología ha puesto "fuera de juego" tanto las tesis materialistas como las idealistas y, del mismo modo, Husserl va a romper definitivamente con el dualismo cartesiano al establecer la correlación necesaria entre el noema y la noesis en la constitución de las estructuras de la conciencia pura.

La intencionalidad representa la pieza clave de la gnoseología husserliana ya que sin ella no sería factible la correlación entre los rasgos del objeto considerado (noema) y los rasgos de la consideración misma de la conciencia (noesis). Es pues un tipo de intencionalidad recíproca ya que reconocemos en la intencionalidad la propiedad indiscutible de las vivencias de ser necesariamente conciencia de algo.

La superación del concepto de intencionalidad de Brentano - que a su vez lo había rescatado de la escolástica - radica en que, en el caso de Husserl, no se trata de partir de las vivencias consideradas desde el punto de vista psicológico sino de la reflexión fundadora de lo vivido, ya que la intencionalidad es creadora tanto del Yo como del Mundo.

Tomando como punto de partida general este conjunto de ideas fundamentales mostraremos, en la tercera y última sección de este estudio, cómo la fenomenología se nos aparece como una guía indispensable del desarrollo más actual del pensamiento trascendental y, en lo referente al tema de la conciencia, procuraremos seguir, lo más fielmente posible, la reflexión del movimiento de la conciencia hacia su propio fundamento: objetivo esencial del pensar fenomenológico.

SECCIÓN PRIMERA

LA REVOLUCIÓN CARTESIANA

I. ESTUDIO PRELIMINAR DE LAS " CARTESIANISCHE
MEDITATIONEN " COMO INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS
FENOMENOLÓGICO DE LA CONCIENCIA

4. Asimilación y superación del cartesianismo .

En el parágrafo primero de la introducción a sus Cartesianische Meditationen, tras reconocer a Descartes como el más grande pensador de Francia, Husserl sitúa en las Méditations de éste el punto de partida de su gran sistema filosófico: la fenomenología.

El mismo Husserl no duda en calificar como Neu-Cartesianismus este modo de filosofía trascendental.

Pero las nuevas meditaciones husserlianas, que encuentran en las anteriores el origen de su inspiración, no van a reducirse a una mera apología de éstas, sino que, por el contrario, en su radicalización, vamos a encontrar en ellas la crítica más audaz del pensamiento cartesiano, que se extiende en su penetración a la crítica general del racionalismo europeo. Un racionalismo que encontró en Descartes el origen de sus insospechadas posibilidades filosóficas, pero también los errores, como veremos más adelante, que le hacían

desarrollarse constantemente al borde mismo de la crisis, que nunca como en el tiempo de Husserl se manifestó con tanta evidencia, haciendo naufragar los hasta entonces sólidos fundamentos de las ciencias formales y de las ciencias empíricas.

Podríamos por tanto decir que acercarse a la crítica del pensamiento cartesiano es ahondar en los orígenes de la desorientación racionalista europea.

Husserl se propone, en sus Meditaciones, extraer el fruto provechoso del pensamiento cartesiano y enmendar el camino torcido de la desorientación racionalista, sin olvidar el punto de partida común que se localiza en el ser absolutamente indubitable del ego cogito.

La afirmación de que Descartes no supo o no fue capaz de extraer todas las consecuencias del ego cogito no es solamente de Husserl cuando dice que " su método no es - nada más que un desarrollo aclaratorio del profundo contenido oculto y oculto al mismo Descartes - en las primeras Meditaciones de éste en apariencia tan triviales" (1).

(1) CELMS, T. El idealismo fenomenológico de Husserl. Trad. José Gaos. Rev. de Occidente. Madrid 1931, p.59.

También Celms dice de Descartes que " no supo hacer , por tanto, ningún uso del método del ego cogito por él descubierto " al interpretar falsamente el " yo pienso " como mens sive anima sive substantia, y que " por ello ha sido pésimamente entendido su ego cogito en los tiempos ulteriores. Nadie se ha tomado el menor trabajo por buscar lo que había detrás de esa expresión, convertida en una trivialidad " (2) .

Por su parte Lotze calificó el gran descubrimiento cartesiano como " una verdad tan indudable como completamente infecunda " (3); y en la misma línea llega a afirmar sin reparo que : " De hecho es fácil ver que de este comienzo no puede fluir nada nuevo " (4).

(2) CELMS,T., l.c., pág. 58.

(3) LOTZE,H.,System der Philosophie. Logik. Leipzig,1880. Parág.323,pág. 526.: " An diesen Satz ist oft angeknüpft worden, und immer, schon seit Augustinus, bei dem ihn zuerst finden, hat er sich als eine ebenso zweifellose als vollkommen unfruchtbare Wahrheit erwiesen".

(4) LOTZE, H., ibidem .: " In der That ist leicht einzusehen, dass aus diesem Anfang nichts Neues fließen kann."

Sin embargo, contrariamente a la opinión mantenida por Lotze, Husserl, tal como señalara en las lecciones del semestre de invierno de 1923-24, va a descubrir, con la ayuda del regreso al ego y a sus cogitationes, importantes perspectivas sobre la investigación de la conciencia tal y como veremos en adelante.

5. El retorno al ego cogito como redescubrimiento y desarrollo del descubrimiento cartesiano.

Sin embargo las Meditations perseguían una reforma total de la filosofía de su tiempo, en la búsqueda de una "ciencia de fundamentos absolutos", lo que implicaba ya entonces la necesidad de una reforma paralela de todas las ciencias.

La clave que Descartes había hallado no era desacertada. La solución se ofrecía en la forma de una filosofía orientada hacia el homo cogitans.

De esta manera la sabiduría sistematizada se convierte en un asunto personal para el filósofo que debe de buscar, en la estructura de su capacidad racionalizadora, las bases sobre las que situar sus conocimientos. Conocimientos que, como suyos, no pueden ser admitidos de una manera impersonal, esto es, sin construirlos en sí mismo, ejerciendo una labor crítica total de las propias ideas.

La sabiduría se presenta así como una cuestión personal de todo aquel que pretenda alcanzar el nombre de filósofo.(5).

En esta búsqueda de sí mismos, que define el esfuerzo del filosofar, las Meditaciones Cartesianas se muestran, tal como hemos visto, como el prototipo de las reflexiones necesarias para todo filósofo que comienza su obra; pero no sólo esto sino que además, las Meditaciones son el origen y el punto de partida de una nueva concepción revolucionaria de la filosofía que ejerció una profunda influencia en el pensamiento occidental. (6)

(5) HUSSERL, E., Cartesianische Meditationen. Den Haag - Nijhoff ², 1973. pág. 44.: "Fürs erste: Jeder, der ernstlich Philosoph werden will, muss sich, einmal im Leben "auf sich den Umsturz aller ihm bisher geltenden Wissenschaften und ihren Neubau versuchen. Philosophie - Weisheit - ist eine ganz persönliche Angelegenheit des Philosophierenden".

(6) El cartesianismo, por ejemplo, dió fruto inmediato en la inspiración lingüística de la escuela de Port-Royal, tal como analiza N. Chomsky en su obra: Cartesian Linguistics, publicada en Nueva York en 1966.

Actualizando la problemática cartesiana, Husserl reconoce que la salida de la crisis por la que atraviesan las ciencias europeas de su tiempo no puede ser otra que la de investigar y reconsiderar como punto de partida los temas fundamentales del racionalismo.

Desde Cinco lecciones sobre la fenomenología, publicada en 1907, y que versa sobre la crisis del escepticismo que sufrió el propio autor, sin olvidar la Filosofía de la aritmética, anterior a ésta y publicada en 1891, hasta la Crisis de las ciencias europeas (1935) puede decirse que toda la actividad filosófica de Husserl se encuentra dominada por el sentimiento de una crisis de la cultura de occidente.

Merleau-Ponty se refiere al nacimiento de la fenomenología como una alternativa de superación de un conflicto filosófico, científico y cultural que no ha sido aún satisfactoriamente resuelto.

Efectivamente, en su trabajo : La fenomenología y las ciencias del hombre, podemos leer :

" La fenomenología se ha presentado desde sus inicios, como una tentativa para resolver un problema, que no es el de una secta, sino quizá el problema del siglo : se planteaba desde 1900 para todo el mundo, se plantea aún hoy. El esfuerzo filosófico de Husserl está, en efecto ,

destinado en su espíritu a resolver simultáneamente una crisis de la Filosofía, una crisis de las Ciencias del Hombre y una crisis de las Ciencias simplemente, de la que no hemos salido todavía ".(7).

Ante este conflicto de la inteligencia occidental, el objetivo de Husserl es conseguir un conocimiento absoluto y fundamental y éste, por tanto, ha debido de superar todas las posibilidades de duda, haber superado todas las pruebas de nuestra propia autocrítica, haberse hecho, en definitiva, parte integrante de nosotros mismos dando significado a nuestra existencia.

El racionalismo se nos presenta así, y esencialmente, como un humanismo, en tanto que supone una búsqueda de lo peculiarmente humano: su capacidad reflexiva, como medio de hallarse, de sentirse sujeto, de identificarse con sus propios conocimientos como modo de expresión de su significación personal.

De esta manera encontramos nuevamente en Descartes y Husserl el vigor filosófico de la máxima socrática como punto original del filosofar.

(7) MERLEAU-PONTY, M., La fenomenología y las ciencias del hombre. Trad. I. de González y R. Piérrola. Ed.Nova, Buenos Aires, 1969.pág.19.

c 6. El logicismo como alternativa a las " filosofías de la naturaleza".

Los empiristas, los materialistas o los positivistas - esa corriente de pensamiento que hacía furor en la época de Husserl - determinados por la euforia de las nuevas ciencias, que creyeron encontrar la solución de sus paradojas en la imitación de los modelos de las ciencias exactas y de la naturaleza, buscaron, de alguna manera, fuera del hombre lo que no se halla más que en su interior.

Pero con esto no negamos a la conciencia su estatuto de objetividad, antes al contrario. La conciencia no puede, de ninguna manera, estar separada del mundo objetivo, está como prendida en él; nada es más ajeno, como veremos más adelante detenidamente, a la actitud fenomenológica que una subjetividad radical de la conciencia.

Si negamos a la conciencia su estatuto de objetividad la estamos negando a ella misma ya que si la consideramos como un fenómeno puramente subjetivo no puede ser, en consecuencia, un objeto de saber. Es evidente que, ante esta actitud de negación de la conciencias, los behavioristas son los más intransigentes; suprimida la conciencia el único objeto posible de los estudios psicológicos es el comportamiento observable.

Por otra parte, también el psicologismo, el sociologismo o el historicismo, que investigaban los objetos que se presentaban delante de la conciencia sin antes entender ésta, que en muchos casos ni siquiera advirtieron esa dialéctica de la realidad bilateral subjetivo-objetiva, ni completamente objetiva ni exclusivamente subjetiva, que no es otra que la realidad misma de la conciencia, fueron duramente criticados por Husserl que afirmaba justamente la posición contraria: el logicismo.

El logicismo es la alternativa que consiste en defender que es válida una esfera de verdad más allá de las determinaciones psicológicas, históricas o sociales.

Con la apoteosis del empirismo científico el mundo había sido admitido sin dudar de su exterioridad objetiva olvidando la pura interioridad subjetiva.

Surgieron y se impusieron las llamadas "filosofías de la naturaleza", y las psicologías de estilo "mecanicista" como teorías del conocimiento reduccionistas y negadoras de la conciencia. Este es el caso de todas las psicologías atomistas o asociacionistas, la del empirismo sensacionista y de sus implicaciones tanto behavioristas (Watson), como reflexologistas (Bechterew o Pavlov) o simplemente gestaltistas: tal como era entendido el gestaltismo por Watson, Wertheimer, Köhler o Koffka.

Ante este contexto filo-empírico el logicismo husserliano se desarrolla en un clima platonizante y antipsicologista, tratando de encontrar el necesario equilibrio entre un psicologismo que desvaloriza el sentido trascendental de la conciencia y el misticismo metafísico de los platónicos. Con esto queremos decir que Husserl no es un neo-platónico.

Para Platón existen dos mundos contrapuestos: el ideal y el real, las formas ideales y los objetos materiales representan dos tipos de realidades absoluta y completamente diferentes el uno del otro. Hay pues dos órdenes de formas bien diferentes: el orden de las cosas reales o mundanas y el de las ideales. Siendo lo ideal paradigma de lo real mundano. En esta dialéctica el individuo participa de la forma ideal y la idea, por tanto, se encuentra presente en el individuo empírico. Las ideas platónicas poseen, según esta perspectiva, un carácter que es, al mismo tiempo, trascendente e inmanente.

Pero si en Platón nos encontramos con una concepción estática de la participación en Husserl hallamos una concepción completamente dinámica de la participación.

Por otra parte, en Husserl no se da la división radical dualista que, tanto Platón como Descartes, nos presentan. La intencionalidad husserliana conlleva necesariamente una unidad teleológica, por lo que la fenomenología no es

una doctrina dualista sino, por el contrario, una doctrina unitaria y armonizadora.

Para Platón lo realmente real es la idea ante la cual el mundo empírico no es más que una sombra, o, lo que viene a ser lo mismo, un "no ser". Sin embargo, en Husserl, entre el eidos y el hecho no hay más que una misma esencia en diversos estados de perfección.

El mismo Husserl rechaza el platonismo, en su sentido estrictamente histórico, ya que condena el realismo metafísico de las ideas y el dualismo. (8) Pero, no obstante, Husserl asimila lo fundamental del idealismo de Platón: la regulación de lo real empírico por lo ideal y la constitución trascendental; por lo que la idea, tanto en su sentido platónico como husserliano, mantiene una relación de ejemplaridad con el hecho: "la esencia universal es el eidos, la idea en sentido platónico, pero pura y libre de toda interpretación metafísica, esto es, tomada exactamente como se nos da inmediata e intuitivamente, en el modo como surge la intuición eidética".(9)

(8) HUSSERL, E., Erfahrung und Urteil. Classen Verlag. Hamburg, 1954, pág. 411, l. 29-34.

(9) HUSSERL, E., E.U., pág. 397, l. 23-33.

Como acabamos de ver la asimilación y correspondiente superación del platonismo permite a Husserl desacreditar al empirismo psicologista y , al mismo tiempo, afirmar la doctrina de la constitución trascendental.

Así mismo, Husserl, desarrolla una lógica que, bajo una óptica ejemplarista, realiza intencionalmente el ideal lógico de Platón; concibiendo una lógica completamente independiente de toda ciencia particular y que, precisamente por ello, puede estudiar la estructura teórica formal propia de cada ciencia. Una lógica, en definitiva, que se encuentra liberada de todo tipo de relación a un objeto material empírico pero determinando, al mismo tiempo , y de un modo a priori, la estructura objetiva formal que es propia de cualquier objeto posible.

Otro de los aspectos importantes que permiten emancipar al cogito husserliano de los determinantes empiristas, sociologistas o historicistas es su concepción fenomenológica del tiempo de la conciencia.

Encontramos de esta manera, con ese retorno que Husserl emprendiera al cogito cartesiano, una filosofía descondicionada de las limitaciones impuestas por lo concreto de la experiencia, de la historia y, por lo mismo, del tiempo.

La temporalidad de la conciencia es interna, se trata de una Innerzeitigkeit.

"...esto que nosotros aceptamos, no es la existencia del tiempo del mundo, la existencia de una duración cosificada, ni nada parecido, sino la del tiempo que aparece, la duración apareciente en tanto que tal. Estos son aquí los datos absolutos, sobre los que la puesta en duda carece de sentido."(10)

Husserl mantiene así la tradición cartesiana que entiende la filosofía como una ciencia de verdades indubitables, evidentes y eternas.

El tiempo de la filosofía..." no es el tiempo del mundo de la experiencia sino el tiempo inmanente del flujo de la conciencia."(11)

Por ello se refirió Husserl - ya en los últimos años - a la filosofía como ciencia de lo omnitemporal.

(10) HUSSERL, E., Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. (1905 - 1917). Publicadas por M. Heidegger en la editorial Max Niemeyer. Halle, 1922. p. 369.

(11) HUSSERL, E., ibidem.

En lo que respecta a esta concepción de la temporalidad opinamos, como Henri Ey, que: " Husserl no es - pese a lo que se haya dicho - tan diferente de Bergson, si a ambos se les considera en sí mismos, en su obra , más que en la opinión de sus defensores o comentadores." (12)

7. Transformación del ego cogito en ego cogito cogitatum.

Como hemos visto la conciencia no es ya una parte del mundo objetivo que está sometido a la temporalidad. El mundo que nos interesa, el mundo fenomenológico, es el que se da como evidencia en nuestra conciencia.

Un mundo que, incluso, le es ajeno a la Psicología puramente descriptiva porque ésta no puede describir la vivencia como tal.

" Por cierto - señala Husserl - que la psicología pura de la conciencia es una paralela exacta de la fenomenología trascendental de la conciencia, pero de todos modos es menester mantener estrictamente separadas a ambas, mientras que su mezcla caracteriza al psicologis-

(12) EY, H., La conciencia. Trad. B. García. Ed. Gredos, Madrid 1976, pág. 58.

mo trascendental, que imposibilita una auténtica filosofía".(13)

El " Yo puro " aparecerá hacia el fin de su obra como la patria de lo trascendental, que se situaría frente a la inmanencia de la conciencia, en la que los datos de la conciencia aparecen como una parte del " mundo de la existencia " .

Y así, en esa conciencia trascendental, los datos de la realidad de la conciencia se presentan como " fenómenos de la realidad ". (14)

Así, este reconocimiento del mundo como fenómeno, como carente de sentido si no es en su manifestación vivencial, conecta con el planteamiento filosófico de Descartes.

(13) HUSSERL, E. C.M.,pág. 70.

(14) HUSSERL,E. l.c.,pág. 71.: "...da die Welt überhaupt in phänomenologischer Einstellung nicht in Geltung ist als Wirklichkeit, sondern nur als Wirklichkeitsphänomen".

De alguna manera el método cartesiano es, en cierto modo, reduccionista. En Husserl, y en Descartes, el "yo pienso" es la certeza originaria a partir de la cual van a ser originadas las restantes certezas.

Pero, como veremos con más detenimiento, el error que Husserl imputa a Descartes es haber entendido el "ego" del "cogito" como un alma-substancia, como una "res" que, por su independencia no explicaba suficientemente cómo podía relacionarse con las demás cosas que ya habían sido entendidas como ajenas, como exteriores.

Por esto, y gracias a la actitud fenomenológica de la intencionalidad, la reducción se presenta como algo totalmente distinto del resultado que ofrece a la crítica filosófica la duda metódica; porque lo que aparece tras la reducción no es solamente el "yo pienso" sino la correlación entre el Yo que piensa y el objeto de ese pensamiento. El ego cogito se supera perfeccionándose y transformándose en ego cogito cogitatum. La conciencia no sólo reconoce los objetos sino que además, y al mismo tiempo, se reconoce a sí misma como reconociendo los objetos.

Descartes creyó, además, en el innatismo de unas ideas básicas que la Divinidad había depositado en el alma humana, a partir de las cuales era posible inferir el conjunto de los conocimientos de la metafísica y de las ciencias positivas.

Nos encontramos entonces con un cartesianismo incapaz de superar un subjetivismo que encuentra su única justificación en las creencias teológicas.

Y de este modo, tal como indica el profesor Rábade , " la verdad del conocimiento para Descartes ha sufrido un proceso de inmanentización mucho mayor de cuantos hasta ahora habíamos observado. Prescindiendo del innatismo dogmáticamente admitido y del discutible recurso a Dios como apoyo de la verdad de mi conocimiento, todo se resuelve en un análisis intrasubjetivo de lo que acaece en el ámbito de mi pensamiento". (15)

En cualquier caso el mérito indiscutible que debemos adjudicar a Descartes es el de haber abierto el camino de la filosofía interior. Mérito que reconoce Husserl, insistentemente, en las Cartesianische Meditationen.

Descartes fue deslumbrado por el armónico edificio de la geometría, esa ciencia ideal que deducía todo el conjunto de sus conocimientos a partir de unos principios universales y apriorísticos, y de ahí que estableciese como necesaria la creación de un primer principio apriorístico.

(15) RABADE ROMEO, S., Verdad, conocimiento y ser. Gredos 2ª ed. 1974, pág. 56.

Husserl, crítico y superador de este comportamiento intelectual que Descartes representa, buscó siempre los principios absolutamente universales del conocimiento en el fondo de la reflexión del cogito.

En el camino de la aplicación fenomenológica de la intuición trascendental la obra de Descartes es, tal como Husserl dijera de éste (16), un claro ejemplo de búsqueda interior en las raíces de nuestra conciencia.

(16) HUSSERL, E., C.M., pág. 46.: " In der Tat, Descartes inauguriert eine völlig neuartige Philosophie: ihren gesamten Stil ändernd, nimmt sie eine radikale Wendung vom naiven Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus".

II. EL MÉTODO CARTESIANO BAJO LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

8. Cartesianismo y crítica fenomenológica : ideal de claridad y de firmeza interior.

En una anotación realizada por Husserl en el año 1906, año decisivo de la transición de la problemática de las Investigaciones lógicas a la de las Ideas, que Walter Biemel ha dado a la luz en el prólogo del volumen dos de la Husserliana, el padre de la fenomenología expresa una serie de ideas personales sobre su postura filosófica que lo emparentan clarísimamente con el estado de ánimo de Descartes, a la hora de concebir el Discurso del método :

" En primer lugar mencionaré la tarea que tengo que llevar a cabo si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica y de la razón práctica, de la razón valorativa en general. No podré vivir de un modo verdadero y auténtico mientras no me aclare a mí mismo, en rasgos generales, lo concerniente al sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista principales de una crítica de la razón; mientras no haya pensado, trazado, comprobado y fundamentado un esbozo ge-

neral de ella. He soportado ya suficientemente las torturas de la falta de claridad, y las dudas que vacilan de aquí para allá. Tengo que llegar a una firmeza interior. Sé que ahí han naufragado grandes genios, y si quisiera yo compararme con ellos, tendría que desesperar desde el comienzo". (Nota del 25 de septiembre de 1906).(1)

(1) HUSSERL, E., Die Idee der Phänomenologie. Fünf vorlesungen. 2ª Auflage, Martinus Nijhoff, Haag 1958. págs.VII y VIII.(Das Notizbuch befindet sich im Archiv unter der Signatur X x 5).:" An erster Stelle nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich für mich lösen muss, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen können. Ich meine eine Kritik der Vernunft.(El subrayado es del propio Husserl, tal vez deseando llamar la atención sobre el paralelismo de su expresión y el título de la obra de Kant). Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden überhaupt. Ohne in allgemeinen Zügen mir über Sinn, Wesen, Methoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins augebracht, entworfen, festgestellt und begründet zu haben, kann ich war und wahrhaftig nicht leben. Die Qualen der Unklarheit, des hin und herschwankenden Zweifels habe ich ausreichend genossen. Ich muss zu einer inneren Festigkeit hin kommen. "

En esta parte de nuestro trabajo se pretende analizar la noción del método, como parte destacada en la teoría del conocimiento, que se halla estrechamente enlazada en la filosofía de Husserl y Descartes.

Cuáles son las limitaciones que el método cartesiano presenta ante un análisis fenomenológico y cuáles han sido los puntos de vista de Descartes, en este aspecto, aceptados por Husserl es el objetivo que pretendemos al - canzar sometiendo el Discurso del método a la crítica fenomenológica.

Ya hemos destacado anteriormente las profundas semejanzas que emparentan las posturas filosóficas de los dos autores, situándolos en épocas históricas que poseen, al menos, una decisiva característica común: la de la crisis de las ciencias. Pero, además, hay otra profunda similitud en la personalidad filosófica de éstos y consiste en el hecho de que ambos se enfrentan a una teoría del conocimiento a partir de una definida vocación matemática que en Descartes va a concretarse en el análisis geométrico y en Husserl en el de la lógica pura.

Finalmente sería necesario destacar la idea de perfección de la personalidad intelectual de ambos filósofos y que, según su punto de vista, orienta todo el esfuerzo del conocimiento científico y hacia ella tiende éste como impulsado por un auténtico instinto vital.

9. Por una concepción científico-crítica de la lógica.

Si Descartes ve en la matemática la posibilidad de elevar una ciencia de fundamentos absolutos capaz de demostrar todas las verdades, que conducen de la verdadera existencia del Yo cogitante a la existencia de Dios (2), las dificultades a nivel metodológico para llevar a cabo la empresa de una explicación filosófica de la matemática pura conducen a Husserl a abandonar estos estudios y ocuparse de los fundamentos lógicos del conocimiento que se encuentran en el origen y en el fundamento de los conceptos y de las intelecciones matemáticas.

34

 (2) DESCARTES, R., Discours de la Methode, A.T., Vol. VI, pág. 19. (20-25). Paris 1897-1913.: "...et considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelque démonstrations, c'est-à-dire quelque raisons certaines et évidentes, je ne doutais point que ce ne fût par les mêmes qu'ils ont examinées; bien que je n'en espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles accoutumeraient mon esprit à se repaître de vérités, et ne se contenir point de fausses raisons..."

Pero ¿cuáles son las razones que llevan a Husserl al abandono de la matemática en favor de la lógica pura ? . Analicemos algunas consideraciones sobre este aspecto.

Las dificultades de alcanzar la esencia racional de una ciencia deductiva por excelencia, como era la matemática, define la característica más representativa de la crisis de fundamentos científicos que, como en la época de Descartes, se venía operando a través de todo el siglo XIX.

En efecto, la unidad formal de la matemática se hallaba en una profunda crisis que afectaba, entre otras cosas, como Husserl declara, a su método simbólico interpretativo.

Husserl se encuentra pues con una lógica incapaz de fundamentar y dar sentido coherente a la ciencia de su tiempo y emprende la tarea de investigar sobre las posibilidades de creación de un nuevo sistema lógico capaz de responder a su objetivo fundamental: descubrir la esencia de lo matemático, que no era otra cosa que indagar sobre la esencia de la forma del conocimiento.

(2) DESCARTES, R., l.c., pág.21.(13-17).:car enfin la Méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer

Se inicia así el largo camino que a través de su Lógica formal y trascendental culmina, de alguna manera, en las Meditaciones. Camino que, por otra parte, orienta el proceso de nuestro trabajo.

Comenzamos pues en un momento en que ya han sido superadas las bases psicologistas, inspiradas por Brentano, del primer y único tomo de la Filosofía de la aritmética en el que la fundamentación psicológica de lo lógico no logra satisfacer las aspiraciones de su autor al no dar una respuesta adecuada acerca de la esencia de la lógica y la relación sujeto - objeto en el proceso de conocimiento.

Husserl puesto en guardia ante las muy posibles confusiones que podría acarrear el nombre que, en la primera edición de los Prolegómenos (1900), daba entonces a la fenomenología (Psicología descriptiva) tiene ocasión de rectificarlo en el Archivo de filosofía sistemática, tomo XI, pág. 397, en 1903. La segunda edición, publicada en 1913, subsana así esta " designación ~~harto~~ favorable al error " , empleando expresión del propio Husserl.

(2) ...exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude régles d'Arith-métique".

Se abre paso así al tratamiento de las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y a una nueva concepción científico - crítica de la lógica, lo cual dará lugar a una filosofía rigurosamente científica tal como Descartes había soñado.

Queda claro, entonces, que si el proceso del pensamiento se considera desde el punto de vista anímico - espiritual su investigación, entonces, compete a la psicología. Y es en este punto, precisamente, en donde podemos preguntarnos: ¿ cayó Descartes en una interpretación psicologista de la matemática al identificar sus caminos con los mismos caminos de la conciencia, y que, de acuerdo con un ordine geométrico, conducen a Dios y, de ahí , a la confirmación del descubrimiento de la verdad del Yo existente ?.

En la cuarta parte del Discurso del Método podemos recorrer el proceso que conduce , del descubrimiento del " yo pienso, luego soy", al encuentro de Dios, a través del método geométrico, sin olvidar siquiera ese gran logro de la psicología escolástica que viene representado por el argumento ontológico.

Sobre esta problemática trataremos en el siguiente párrafo.

10. Descartes y la idea de la fundamentación absoluta de la ciencia.

Husserl participa con Descartes en la idea de que la unidad absoluta de todas las ciencias se ha de construir sobre un fundamento de carácter absoluto.

Pero la forma de realización de una filosofía orientada hacia el sujeto bordea constantemente en Descartes, según nuestra opinión, muchas de las características que definen el psicologismo que Husserl censura en Brentano y que se deja entrever, a menudo, en las formas de pensamiento de la escolástica medieval, de cuya influencia, y como veremos más adelante, no pudo evadirse el pensamiento cartesiano.

En cualquier caso Husserl se siente profundamente atraído por el método solipsista del reflexionar cartesiano, admitiendo como una auténtica necesidad que todo filósofo necesita replegarse sobre sí mismo y, a partir de sí, tratar de derribar todos los conocimientos admitidos e intentar reconstruirlos, siempre en virtud de la idea de que la filosofía, la sabiduría, es un asunto personal para todo filósofo.

La filosofía debe de ser construida en tanto que sabiduría personal adquirida por el propio filósofo y justificada, en origen y desarrollo por él mismo a partir de sus

intuiciones personales.

De este modo Las Meditaciones Cartesianas perfilan el prototipo de meditaciones necesarias que todo pensador necesita. Son, en definitiva, meditaciones que en el retorno, iniciado por Descartes, al Yo de las cogitationes puras dan nacimiento a una filosofía.

Es, tal vez, precisamente en la Primera Meditación, de su obra, en donde Husserl se mantiene más cerca de Descartes, pero también, a partir de este mismo momento, se van perfilando, cada vez más claramente, las diferencias que, al mismo tiempo que corrigen los errores del maestro, profundizan en los fundamentos de la Conciencia que para el creador de la fenomenología no puede ser más que trascendental, ya que, como analizaremos con posterioridad, posee una estructura eidética de la que surge una Sinnggebung cuyo vivido es inmanente y, por tanto, absoluto.

Si se nos permite establecer una comparación, entre Descartes y Husserl, de carácter concreto, podremos extraer una conclusión de interés particular para lo que estamos tratando.

Descartes, en la cuarta sección del Discurso del Método, parte de un juicio fundamental:

" Y observando que esta verdad - yo pienso, luego soy - era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla , juzgué que podían recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.(3)

Y, precisamente, en términos comparativos, la Primera Meditación arranca del análisis del acto de juzgar para definir posteriormente la idea de evidencia. Los caminos son pues, por el momento, paralelos.

40 Ambos autores reconocen la necesidad de que la ciencia debe de fundar sus juicios y el acto de fundar, en definitiva, no es otra cosa que mostrar la exactitud o la verdad de un juicio, dada originariamente en la evidencia de la distinción. Por lo tanto todo juicio deberá ser susceptible de la evidencia de la distinción.

(3) DESCARTES, R., o.c. pág. 32 (18 - 23): " Et remarquant que cette vérité - je pense, donc je suis - était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Scéptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais le recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais."

Así pues un juicio fundado es, según Husserl, un conocimiento, de ahí que la evidencia sea la característica esencial de los juicios fundados.(4)

Desde un principio la evidencia se muestra, en Husserl, como un tipo de juicio intencional que persigue la idea clave de la fenomenología que es el encuentro con las cosas mismas: die Sache als sie selbst, según expresión de Husserl.

Y en este mismo sentido, tal como aparece en Descartes, la evidencia se presenta en la conciencia inmanente del sujeto que juzga.

En este contexto es especialmente ilustrativo el siguiente texto de Descartes:

" Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no ha-

(4) HUSSERL, E., C.M.,pág. 51.: "Gehen wir dieser Weise (hier natürlich nur in Andeutungen) weiter fort, so kommen wir alsbald bei der genaueren Auslegung des Sinnes einer Begründung bzw. einer Erkenntnis auf die Idee der EVIDENZ ".

72 bía mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las cosas, se seguía muy cierta y evidente que yo era , mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía yo razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar , y que no necesitaba, para ser, de lugar alguno, ni depender de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es."(5)

(5) DESCARTES, R., 1.c., pág. 32. (24...33.11).: " Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été: je connus de là que

De esta manera, y con pleno sentido fenomenológico , Descartes goza de la experiencia de un ser, en este caso su propia alma, a través de la evidencia y de su manera de mostrarse clara y distintamente.

Podemos, por otra parte, encontrar un interesante texto de Husserl que se presenta extraordinariamente paralelo al que acabamos de citar de Descartes dentro de esa línea de retorno al Yo puro de las cogitationes en donde solamente podremos hallar datos absolutamente evidentes, claros y distintos:

" Solamente a sí mismo, como ego puro de sus cogitationes se tiene el que medita como indudable existente absoluto, como insuprimible, incluso si este mundo no existiera. Así reducido, el ego lleva a cabo un tipo de filosofía solipsista. Busca determinados caminos apodícticos a través de los cuales se puede hacer accesible en

(5) ... j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est".

en su interioridad pura la exterioridad objetiva" (6)

Ambos autores buscan expresar la verdad a través de un conjunto de juicios fundados, o por fundar de una manera absoluta, estableciéndose así las bases de una ciencia universal, fundada y justificada con el más absoluto rigor. La evidencia es pues el requisito de la ciencia verdadera y, por tanto, la evidencia del Yo puro, sujeto de sus cogitationes, es el punto de partida sobre el que se puede edificar dicha ciencia.

44 Pero Descartes comienza a hacer tambalear el rigor inicial de su pensamiento al elaborar presupuestos que podríamos designar como psicologistas.

(6) HUSSERL, E., C.M., pág. 45:

" Nur sich selbst, als reines ego seiner cogitationes, behält der Meditierende als absolut zweifellos seiend , als unaufhebbar, auch wenn diese Welt nicht wäre. Das so reduzierte ego vollzieht nun eine Art solipsistischen Philosophierens. Es sucht apodiktisch gewisse Wege, durch die sich in seiner reinen Innerlichkeit eine objektive Ausserlichkeit ersliessen kann".

(11) Psicologismo y teologismo en Descartes.

¿ Hasta qué punto es evidente, en sentido estrictamente fenomenológico, el desarrollo posterior que hace de su pensamiento Descartes en la cuarta parte de su Discurso ?.

Hay una opinión normativa de Husserl que es siempre necesaria de considerar:

" Yo debo entonces en cada momento reflexionar sobre la evidencia en cuestión, evaluar su capacidad y hacerme evidente su alcance y perfección, es decir, ver en qué grado las cosas me son realmente dadas ellas mismas. Mientras la evidencia no sea perfecta, yo no puedo suponer ninguna conclusión, todo lo más podría dar un juicio, como una posibilidad intermediaria sobre el camino que me conduce a ella."(7)

(7) HUSSERL, E., C.M., pág.54.: " Freilich muss ich auch dann jederzeit auf die jeweilige Evidenz reflektieren, ihre Tragweite erwägen und mir evident machen, wie weit sie, wie weit ihre Vollkommenheit, die wirkliche Selbstgebung der Sachen reicht. Wo sie noch fehlt, darf ich keine Endgültigkeit beanspruchen und das Urteil bestenfalls als ein mögliches Zwischenstadium auf dem Wege zu ihr hin in Rechnung stellen.

Como, evidentemente, en la proposición: " yo pienso, luego soy " no hay nada que asegure que se dice la verdad - como el mismo Descartes reconoce - sino que únicamente asegura que para pensar es necesario primeramente ser, se ve en la necesidad de establecer que todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero, como ya se había dicho, pero que solamente se da alguna dificultad para notar cuáles son en realidad las cosas que se conciben distintamente.

46 Si atendemos al hecho de que encontramos dificultades para concebir las cosas distintamente nos encontramos, desde un punto de vista fenomenológico, con que el correlativo de la evidencia perfecta, la verdad pura y estricta, no se da en este caso.

De este modo si conocer, llegar a la evidencia perfecta, o lo que es lo mismo, a la verdad pura o estricta, es - como Husserl indica - realizar la intención significativa, Descartes no ha cumplido este requisito necesario para una ciencia verdadera. Porque la evidencia es el requisito necesario para la consecución de una ciencia universal, fundada y justificada con el más absoluto rigor.

De este modo nos encontramos con que la idea rectora de la revolución cartesiana es ejemplar y acertada y tal como afirmara Husserl:

" Es para Descartes un convencimiento preliminar que la ciencia universal tiene un sistema estructural de deductivo, en el que todo el edificio debe de reposar en un fundamento axiomático basado en la deducción. Un papel análogo, como en los axiomas geométricos de la geometría, tiene para Descartes, con respecto a la ciencia universal, el axioma de la seguridad absoluta de sí mismo del ego con los principios axiomáticos internos de este mismo ego, sólo que este fundamento axiomático es todavía más profundo que en la geometría y por esto está llamado a constituir su último fundamento." (8)

La desviación psicologista de Descartes surge de la impotencia para levantar esa Ciencia Universal sobre

(8) HUSSERL, E., C.M., pág. 49.: " Es war für Descartes vorweg eine Selbstverständlichkeit, dass die universale Wissenschaft die Gestalt eines deduktiven Systems habe, bei dem der ganze Bau auf einem Deduktion begründenden axiomatischen Fundament ruhen muss. Eine ähnliche Rolle wie in der Geometrie die geometrischen Axiome hat für Descartes in Hinsicht auf die Universalwissenschaft des Axiom der absoluten Selbstgewissheit des ego mit den diesem ego eingeborenen axiomatischen Prinzipien nur dass dieses axiomatisches Fundament noch tiefer liegt

los principios axiomáticos del ego trascendental.

Y, por eso mismo, el camino que conduce hacia la constitución filosófica de este ego trascendental queda interrumpido por la necesidad de fundamentarlo en una creencia, que por otra parte va a justificarse en un argumento tan psicologista como es el " argumento ontológico ".

En efecto, Descartes reconoce la imperfección de su ser y de ahí supone la existencia de alguna naturaleza más perfecta.(9)

(8)...als das der Geometrie und dazu berufen ist, auch an ihrer letzten Begründung mitzuwirken."

(9) DESCARTES, R., l.c., pág. 33 (25-1).: " En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite".

De este modo la teoría cartesiana del conocimiento conduce irremediablemente a la teología porque, según expresión del profesor Rábade:

" Si en el plano del pensar cartesiano está el yo con su bagaje de ideas o de pensamientos, todo ese edificio de ideas, de pensamientos y de sustancias pensantes son y se hacen comprensibles, en último resultado, desde una perspectiva teológica, desde un Dios dotado de omnímoda omnipotencia, dispensada de la sujeción incluso a los supremos principios de la razón y hasta autora de ellos; de un Dios verdadero, veraz y creador de la verdad".(10)

La argumentación de Descartes no está exenta de originalidad. Si Dios es perfección absoluta y la idea de Él está en mí, entonces necesariamente esta idea debe de ser, finalmente, clara y, sin dudarlo, distinta.

De ahí que " no es que yo juzgue que las ideas de las cosas son su esencia para dar un voto de crédito a la actividad abstractiva de mi entendimiento que las ha obtenido de las cosas; sino que las considero sin más como la verdadera esencia de las cosas, porque están puestas por Dios en mí. Soy una especie de depositario de algo

a lo que la Divinidad extiende un certificado de autenticidad.(11)

De lo cual naturalmente se deduce que " la perfección de mi ser exige el que dentro de mi propio dinamismo cognoscitivo posea un criterio que me sirva para discriminar el verdadero conocimiento del falso o engañoso. Lo tengo en la claridad y distinción de las ideas. Las ideas que se encuentran investidas de ese carácter deben sin más ser aceptadas como verdaderas."(12)

50 De todo esto podemos concluir que la verdad para Descartes " ya no depende de él ni consiste siquiera en la conformidad con la inteligencia ejemplificante y creadora de Dios, sino que su verdad está dada en las ideas inmanentes de mi yo, verdad que no debo contrastar con los seres mismos, sino remitirla al Dios que puso en mí las ideas".(13).

(10) RABADE ROMEO, S., Verdad, conocimiento y ser. Gredos, 2ª ed., Madrid 1974, pág. 54.

(11) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 55

(12) RABADE ROMEO, S., ibidem.

(13) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 58.

(12) Aspectos escolásticos de la doctrina cartesiana.

Hemos visto cómo la consideración última no deja ya lugar a dudas acerca de la fundamentación teológica del ego cogito. Fundamentación que, por otra parte, nos remite al argumento ontológico de la metafísica anselmiana del siglo XIII.

Y es que efectivamente - y como ha sido largamente demostrado por numerosas investigaciones, de las que parcialmente daremos cuenta en este trabajo,- el sistema cartesiano, lejos de surgir de la nada, se encuentra profundamente relacionado con la escolástica tal como podemos observar en los trabajos de Hertling (14) y de Hamelin (15).

(14) HERTLING, K., Descartes Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsberichte der Kgl.Bayr.Akademie.Phil.-hist.1897.

En este acta Hertling afirma que evidentemente el sistema cartesiano no ha salido ex nihilo:

"Descartes' System erscheint jetzt keineswegs mehr als eine Schöpfung ex nihilo".

HERTLING, K., o.c. pág. 380.

Pero veamos, en primer término, con qué argumentaciones expresa Descartes los aspectos escolásticos de su doctrina: en la cuarta parte del Discurso del método.

" A esto añadí que, supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser que existiese (aquí, si lo permitís, haré uso libre - mente de los términos de la escuela), sino que era absolutamente necesario que hubiese algún otro ser más perfecto de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto yo poseía; pues si yo fuera solo e independiente de cualquier otro ser, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del Ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que yo sabía faltarme, y ser, por lo tanto, yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin poseer todas las per -

(15) HAMELIN, O., Le système de Descartes, París 1911 - 1921.

" De tous côtés nous retombons toujours sur la même conclusion: c'est que Descartes vient après les anciens, presque como s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens".

HAMELIN, O., o.c., pág.15.

fecciones que podía advertir en Dios." (16) .

La fundamentación teológica del cogito , y con argumentos similares a los empleados por Descartes, es como muestra Koyre una constante metafísica a lo largo de toda la escolástica. (17)

(16) DESCARTES, R., l.c.,pág.34 (24-6): " A quoi j'ajoutai que, puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement de mots de l'Ecole), mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais. Car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même, tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connais me manquer, et ainsi être moi - même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout - puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu".

(17) KOYRE, A., Descartes und die Scholastik, Verlag Von F. Cohen, Bonn 1923: " Augustin schlüsslich hat als erster Theologe der römischen Kirche den Primat des Wi-

Concretamente la idea del cogito aparece ya en San Agustín en relación con el principio metódico de la duda.

Por otra parte la idea cartesiana de la creatividad, la inmensidad, la eternidad, la omnisabiduría, la omnipotencia y la omnipresencia de Dios son elementos ampliamente elaborados por la filosofía escolástica.(18)

De San Agustín parte también la idea de la limitación del intelecto y el sentido ilimitado de la voluntad (19);

54

(17)...llens behauptet und damit den Grund gelegt zu der Lehre, die über Anselmus, Bonaventura und Duns Scotus, gestützt auf die Prinzipien der Vollkommenheit und der Analogie, zum Voluntarismus Descartes führte".

(18) KOYRE, A., o.c., pág. 59: " Die Quellen dafür aufzusuchen, die Elemente zu bestimmen, wäre eine müßige Arbeit. Die Idee des achöferischen, unen, unendlichen, ewigen, allwissenden, allmächtigen, allgegenwärtigen Gottes ist Glaubens Wahrheit".

(19) KOYRE, A., o.c., pág. 63.: " Kurz, für Augustin ist, ebenso wie für Descartes, der Intellekt wesentlich endlich, der Wille dagegen unendlich".

(En referencia con: Augustinus, De div. quest. 83, XV.)

mientras que, por otra parte, el pensamiento cartesiano, que relaciona el entendimiento con la voluntad se encuentra decisivamente influenciada por la filosofía de Sto.Tomás.(20)

Pero, fundamentalmente, el argumento en favor de la existencia de Dios, que acabamos de reproducir anteriormente, sigue la línea del realismo ontológico de San Anselmo.

No en vano Anselmo procede de la dialéctica escolar de la que, en este argumento, no se libra el discípulo de Suárez, el alumno de los jesuitas de La Flèche, René Descartes: "...aquí, si lo permitís, haré uso libre de los términos de la escuela..."(21)

(20) GILSON, E., La liberté chez Descartes et la théologie. París 1914, pág. 433.: "D'autre part, nous savons que la pensée de Descartes en ce qui concerne l'erreur à la volonté est fortement influencée par l'enseignement qu'il reçut à La Flèche et la philosophie de St. Thomas".

(21) DESCARTES, R., l.c., pág. 34 (24-6).: " j'userai, s'il vous plaît, ici librement de mots de l'Ecole."

Por otra parte tanto Anselmo como Descartes tienen a San Agustín como maestro común.

Igual que en el caso de Anselmo, muchas veces, los escritos cartesianos - como en este caso - parece que quieren ser escritos doctrinales, de viva convicción, en donde la reflexión metafísica se confunde con la oración propia de un creyente que medita ante la total magnificencia del Ser Absoluto.

Por supuesto que Descartes pretende ir mucho más lejos de lo que Anselmo, como simple compilador y prudente conservador, fue; pero, según lo que hemos visto, no se desprende de la máxima anselmiana credo ut intelligam.

En definitiva hemos de admitir que la filosofía cartesiana se acerca, demasiado frecuentemente, a la teología especulativa en la búsqueda de una síntesis de fe y de ciencia, tratándose de un intento que pertenece claramente a la Filosofía y Teología Escolásticas.

Y, precisamente, el contenido de las verdades de fe se presentan, tanto a Anselmo como a Descartes, formuladas, en su forma filosófica, por San Agustín.

Para San Anselmo y Descartes Dios es la verdad absoluta y de la primaria contemplación de esta esencia, que

se presenta como la más verdadera, ambos llegan a la existencia. De esta manera se realiza el tránsito de la verdad ontológica a la verdad reconocida.

De todo lo anteriormente afirmado llegamos a la conclusión de que en ambos autores se desarrolla una metafísica del espíritu absoluto cuyo punto de partida es primordialmente teocéntrico.

Descartes, en el intento racional de llegar a una sustancia natural única y esencial, la cual es por sí misma la portadora de todo lo moralmente bueno, pero sin dejar de ser una y por sí misma lo que es, se encuentra de lleno con la argumentación anselmiana que no es otra cosa que la cuarta prueba tomista de la existencia de Dios.

Se trata de la prueba del verissimum, optimum, nobilissimum et per consequens maxime ens.

(13) La crítica del psicologismo cartesiano como paso previo a la verdadera filosofía transcendental.

No sería justo criticar los aspectos escolásticos de la doctrina cartesiana sin señalar que la filosofía escolástica medieval ha aportado mucho al pensamiento occidental: como la noción de la intencionalidad del conocimiento.

La intención designa, en los escolásticos, el acto fundamental de la vida moral y el carácter esencial del conocimiento intelectual. La intención, cargada de sentido moral, explica el movimiento del conocimiento.

Santo Tomás aceptó plenamente el sentido moral de la intencionalidad. Para él la intención es la tendencia de la voluntad hacia un fin real, un deseo de poseer el objeto deseado porque la intención no ha llegado al goce del objeto, a la fruitio.

La intencionalidad describe un proceso de perfeccionamiento que, partiendo de un estado de imperfección, busca un estado de perfección absoluto. Se trata, en definitiva, del paso de la potencia al acto en virtud de la causalidad final.

Esta noción, originariamente moral, ha sido trasladada por el pensamiento escolar medieval al terreno de la

crítica del conocimiento racional.

En efecto, también la inteligencia tiende hacia la cosa deseada, cuando no la goza realmente in re, y por ello también ella se encuentra en un estado de imperfección potencial mientras no llegue a su posesión.

De este modo el conocimiento queda definido como una intención de la inteligencia especulativa hacia su objeto cognoscible.

Husserl no ha sido tampoco ajeno a la influencia del concepto medieval de intencionalidad.

La fenomenología husserliana es, en cierto modo, heredera, a través de la mediación de Brentano, de toda la especulación filosófica de la Edad Media, situándose en un lugar de conciliación de las dos grandes líneas del pensamiento moderno, surgidas de Descartes, que son la línea idealista y la línea positivista.

Pero el rasgo más significativo del espíritu fenomenológico husserliano va a ser su oposición sistemática a la teoría que pretende armonizar y conciliar esas líneas antagónicas del sistema cartesiano: el psicologismo.

Hay pues una desviación, por la que el mismo Descartes se orienta, de la línea transcendental perseguida por Husserl.

En cualquier caso es tan sugestiva la concepción cartesiana de su "Yo puro" que " puede parecer demasiado fácil, siguiendo a Descartes, coger el Yo puro de sus cogitationes. Pero para nosotros es como si estuviéramos en una cresta abrupta, en la calma y en la seguridad para avanzar se decide la vida o la muerte para la filosofía".(22)

Descartes preso en una teoría de la conciencia que no ha superado las limitaciones del "yo psicológico"... " no ha atravesado la puerta de entrada que conduce a la verdadera filosofía trascendental".(23)

(22) HUSSERL, E., C.M., pág. 63.: " Es scheint so leicht, Descartes folgend, das reine Ich und seine cogitationes zu fassen. Und doch ist es, als wären wir auf einem steilen Felsgrat, auf dem ruhig und sicher fortzuschreiten über philosophisches Leben und philosophischen Tod entscheidet."

(23) HUSSERL, E., C.M., pág. 64.: " ...das Eingangstor nicht überschreitet, das in die ecte Transzendentalphilosophie hineinleitet."

Estas dos opiniones se recogen en el parágrafo 10 de las Meditaciones Cartesianas, significativamente titulado: Cómo Descartes ha dejado escapar la orientación trascendental.

Husserl combate decididamente el psicologismo cartesiano con los siguientes argumentos:

" Este Yo y su vida psíquica, que guardo necesariamente a pesar de la ἐποχή, no son una parte del mundo; y si este Yo dice: Yo soy, ego cogito, esto no quiere decir: Yo soy este hombre".(24)

Y sobre este mismo aspecto continúa afirmando que:

" La vida psíquica de la que habla la Psicología, ha sido siempre concebida como vida psíquica en el mundo . Esta vale manifiestamente también para mi vida propia, tal como la exige el desarrollo de nuestras Meditaciones Cartesianas puras, inhibe el valor existencial del mundo objetivo y, por tanto, lo excluye totalmente del

(24) HUSSERL, E., C.M., pág. 64.:

" Dieses mir vermöge solcher ἐποχή notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt, und sagt es: Ich bin, ego cogito, so heisst das nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin."

campo de nuestros juicios." (25)

Para Husserl poseen el mismo valor existencial absolutamente todos los hechos constatados, tanto por la experiencia interna como por la experiencia externa del sujeto.

De esta manera la teoría fenomenológica de la conciencia va mucho más allá del yo psicológico, y de los sentidos psíquicos, en el sentido en que la Psicología los entiende, esto es, entendidos como elementos reales del ser humano.

Q

" A través de la ἐποχή fenomenológica, yo reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica - dominio de mi experiencia psicológica interna - a mi yo trascendental

(25) HUSSERL, E., C.M., pág. 64.: " Das Seelenleben, von dem die Psychologie spricht, ist ja allzeit gemeint gewesen und gemeint als Seelenleben in der Welt. Das gilt offenbar auch von dem eigenen, das in der rein inneren Erfahrung erfasst und betrachtet wird. Aber die phänomenologische ἐποχή, die der Gang der gereinigten Cartesianischen Meditationen von dem Philosophierenden fordert, inhibiert die Seinsgeltung der objektiven Welt und schal -

y fenomenológico, dominio de la experiencia interna trascendental y fenomenológica." (26)

De este modo, y si resulta que el yo reducido no forma parte del mundo, por lo mismo, si consideramos inversamente el problema, Husserl llega a la conclusión de que los objetos del mundo no son partes reales de mi yo, luego la trascendencia forma parte del ser del mundo.

Así pues, y como señala Herrmann: " El ego cogito, así comprendido por Descartes, para Husserl ya no es tema de la fenomenología trascendental, sino de la psicología re-

(25) ...tet sie damit ganz und gar aus dem Urteilsfelde aus".

(26) HUSSERL, E., C.M., pág. 65:

" Durch die phänomenologische ἐποχή reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben - das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung - auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung."

ferida al mundo como una ciencia en el concepto natural, aunque teórico." (27)

Y más adelante, continuando el análisis que desde el punto de vista de un claro psicologismo mantiene la postura cartesiana, Herrmann sigue tratando la crítica que Husserl hace de esta postura en los siguientes términos:

64 " Con ello Descartes no ha permanecido fiel al radicalismo de la meditación (de la conciencia de sí mismo) y del principio de la pura intuición y de la evidencia (lo cual reconoce Husserl en el principio de la clara et distincta perceptio de Descartes)"(28)

(27) HERRMANN, von F.W., Husserl und die Meditationen des Descartes. Frankfurt am Main 1971.: " Das so von Descartes aufgefasste ego cogito ist für Husserl Thema nicht mehr der transzendentalen Phänomenologie, sonder der auf die Welt bezogenen Psychologie als einer Wissenschaft in der natürlichen, wenn auch theoretischen Einstellung."

(28) HERRMANN, von F.W., ibidem.: " Damit ist Descartes dem Radikalismus der Selbstbesinnung und dem Prinzip der reinen Intuition und Evidenz (das Husserl bei Descartes in seinen Prinzip der clara et distincta perceptio sieht nicht treu geblieben)."

El análisis, de la crítica que Husserl hace de Descartes, expresado por Herrmann posee un atractivo y profundidad tal que no sería conveniente terminar esta parte del trabajo sin citar antes dos textos extraordinariamente interesantes para la defensa de la tesis que mantenemos:

" Sin embargo, el ego cogito, conseguido a través de la abstractiva restricción del material de la experiencia de sí mismo, que es en este caso una experiencia psicológica, es para Husserl únicamente el mundanal ego cogito y no el todo mundanal, y también el ego cogito trascendental, el que constituye el yo mundanal con sus cogitationes mundanales".(29)

Herrmann concluye el análisis de este problema parafraseando a Husserl precisamente en un punto de las Me-

(29) HERRMANN, von F.W., ibidem.: " Aber das so in der abstraktiven Einschränkung auf die Bestände der psychologischen Selbsterfahrung gewonnene ego cogito ist für Husserl nur das weltliche und nicht das alles Weltliche und auch das weltliche Ich mit seinem weltlichen cogitationes konstituierende transzendente ego cogito."

ditaciones, ya citado anteriormente y con el mismo propósito en nuestro trabajo:

En efecto, refiriéndose a Descartes Herrmann afirma que:

" Aunque se encuentra - como dice Husserl - ante el descubrimiento más importante de todos: el descubrimiento de la subjetividad trascendental, sin embargo, no comprende su sentido antemundanal y por tanto no entra en la puerta de la verdadera filosofía trascendental". (30).

(30) HERRMANN, von F.W., l.c., pág. 15.:

" Wenn er auch wie Husserl formuliert vor der grössten aller Entdeckungen steht: der Entdeckung der transzendentalen Subjektivität, so erfasst er nicht ihren vorweltlichen, das Weltliche konstituierenden Sinn und überschreitet damit nicht das Eingangstor in die echte Transzendental-Philosophie."

SEGUNDA SECCIÓN

FENOMENISMO Y FENOMENOLOGÍA

I. KANT Y HUSSERL: CARACTERIZACIÓN DEL
PROBLEMA DE LA CONCIENCIA EN LOS DOS
SISTEMAS SEGÚN SUS TENDENCIAS, METODO-
LOGÍA Y PLANTEAMIENTOS.

(14) Convergencia y diversidad .

58 No se pretende, en este apartado de la investigación, ofrecer una comparación sistemática de los dos grandes sistemas filosóficos que protagonizan ambos autores.

Se trata, más bien, de delimitar el campo de reflexión de cada uno de ellos poniendo un especial interés en los lugares en donde se aprecia una más clara convergencia y aquellos en donde la diversidad de planteamientos alcanza grados más intensos.

Es evidente que cada uno de los dos grandes sistemas se diferencia del otro por los propios planteamientos del problema fundamental de la conciencia, de ahí que nunca pueda haber una coincidencia de resultados, aunque sí una semejanza; de ahí que, para conseguir una buena interpretación de los resultados de una obra filosófica, no po -

damos separar éstos de las tendencias básicas de sus autores.

En origen, el interés de Kant fue encaminado hacia la cuestión de la posibilidad de una metafísica, esto es, la posibilidad de llegar a alcanzar un conocimiento que exceda de toda experiencia. Un conocimiento que el sujeto mantiene sin tener en cuenta los datos sensibles, es decir, un conocimiento apriórico.

Con Kant la filosofía había efectuado una profunda crítica de la razón: se había aplicado a la conciencia, en cuanto que ésta se presenta como condición del conocimiento, un examen de acuerdo con las reglas de la Lógica.

Por ello Kant debe de establecer las condiciones de la validez objetiva de este tipo de conocimientos. Es preciso dilucidar cómo tales conocimientos, " engendrados " por el sujeto, pueden adquirir una vigencia objetiva.

Planteado el problema de esta manera, la cuestión no es ya la posibilidad de la metafísica como tal sino la de los juicios aprióricos en general. Sería interesante recordar, en este punto, que la limitación kantiana de la conciencia a científicamente judicativa reaparece con Hegel como su negatividad y, por lo tanto, ne-

cesariamente criticable por éste último.

En realidad, todo este conjunto de problemas se tipifica, bajo la perspectiva del planteamiento gnoseológico kantiano, en el intento de solución del problema de la objetividad. Un problema que únicamente puede llegar a encontrar un principio de solución a partir del sujeto y, por ello, es especialmente importante considerar si estos principios pueden llegar a tener una aplicación objetiva a la experiencia y en qué modo.

Kant, por lo tanto, concibe su gnoseología como una gnoseología de la objetividad y siempre dentro de los límites de la experiencia.

En este mismo contexto cabe insertar las afirmaciones del profesor Rábade cuando, refiriéndose a la concepción kantiana de la experiencia, en su obra sobre los problemas gnoseológicos que plantea a la crítica actual la obra de Kant y, especialmente, la Crítica de la razón pura, afirma que:

" Es el conocimiento lo que interesa a Kant, no el pensamiento. Es el conocimiento lo que es objetivo, no el pensamiento. Es el conocimiento el que, para ser tal, es decir, objetivo, ha de constreñirse a la experiencia".
(1).

Así pues, en el sentido de Kant, no es posible ningún mundo, ningún constitutum sin las condiciones subjetivas de la razón, de lo constituens.

Nos encontramos, entonces, con que, en la gnoseología kantiana de la objetividad, experiencia y conocimiento objetivo se presentan como dos temas inseparables.

La experiencia en Kant es síntesis objetiva y, en virtud de su apriorismo, es también científica. Por tanto la filosofía teórica había aplicado, con Kant, su canon a las ciencias positivas, la comprobación de su validez que se formulaba a través de la pregunta: ¿Cómo es posible el conocimiento científico?.

La intuición cumple, para Kant, un papel decisivo en la posibilidad del conocimiento que parte de la experiencia. Pero, de manera distinta a Husserl, la intuición intelectual queda kantianamente marginada; la única intuición posible para Kant es la de la sensibilidad y ella cumple la condición de objetividad de todo objeto posible.

Pero toda experiencia implica, además de la receptivitas subiecti, en la que algo se nos da, el concepto de objeto ofrecido en la intuición sensible.

Y así, nos encontramos con que todo conocimiento de experiencia viene a descansar sobre el fundamento apriorístico de los conceptos de objetos en general. Y, tal como Kant afirma, el valor objetivo de las categorías se fundamenta en el hecho de que únicamente mediante ellas puede darse la experiencia.(2)

También " en el B 156 tenemos otra expresión muy concisa de lo mismo: no podemos pensar ningún objeto más que mediante categorías; pero tampoco podemos conocer ningún objeto pensado más que mediante las intuiciones correspondientes a estos objetos".(3)

Hay, pues, kantianamente hablando, una auténtica intervención del dinamismo apriorístico del sujeto cognoscente en la constitución de la experiencia y, en este sentido, si no paralelismo, sí se da, al menos, una seme-

(1) RABADE ROMEO, S., Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura". Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid 1969. Pág. 46.

(2) KANT, E., Kritik, B 126.

(3) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 49.

janza de planteamientos de la gnoseología kantiana con la de Husserl, en la que también el sujeto posee una indudable actividad constitutiva.

En este punto conviene considerar algunos aspectos importantes. En primer lugar es necesario dejar bien establecido que el ámbito husserliano de experiencia está compuesto por objetos que no son los objetos existentes del sentido común, ya que Husserl no desarrolló sus planteamientos desde el punto de vista del "devenir" del conocimiento de la experiencia. Los objetos a los que se refiere Husserl han sido reducidos por la epojé a su sentido puro. El objeto real ha sido, pues, neutralizado, y, de este modo, se ha dado una reducción de la ciencia real a su sentido puro, y todo esto mediante una experiencia que posee toda una perspectiva histórica: el devenir histórico de la ciencia que se proyecta hacia la Ciencia Ideal o idea fin de las ciencias y que consiste, principalmente, en vivir desde el interior este esfuerzo creador.(4)

(4) HUSSERL, E., C.M., pág. 50. (En este sentido el título del parágrafo 4º de la 1ª Meditación es muy significativo: "Enthüllung des Zwecksinnes der Wissenschaft durch Einleben in sie als noematisches Phänomen".

El ser existente exige, en la teoría husserliana del conocimiento, ser constituido trascendentalmente; y así consecuentemente la constitución trascendental se presenta como una donación de sentido. (5)

Para Kant, por otra parte, experiencia y constitución objetiva son la misma cosa. Kant mismo indica que " la experiencia descansa sobre la unidad sintética de los fenómenos, esto es, sobre una síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual la experiencia no será conocimiento, sino una rapsodia de percepciones". (6)

En este sentido, Kant se hace continuador de la tradición leibniziana, ya que, también para él, todo conocimiento verdadero ha de estar fundamentado en la razón, alcanzando de esta manera sus condiciones indispensables de universalidad y necesidad.

Sobre este punto se hace necesario recordar que, como afirma el profesor Rábade en la obra a la que ya hemos hecho referencia: " se ha llegado a decir que sin

(5) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 10.

(6) KANT, E., A 156.

Leibniz sería imposible entender a Kant. Y creemos que ello es verdad en su aspecto positivo y negativo. Positivamente fue el vivero de donde sacó nuestro autor el elenco básico de sus motivos de reflexión filosófica; Leibniz le sugirió, frente al empirismo, una concepción dinámica del conocimiento; Leibniz le puso en el camino que le condujo a la concepción apriórica del espacio y el tiempo, etc." (7)

Podríamos señalar también la importante relación entre la teoría kantiana de la voluntad y la de Leibniz y Spinoza, como ha hecho señalar J.E.Erdmann en su "Historia de la filosofía moderna".(8)

Efectivamente, en Kant, la unidad de la persona equivale a la unidad gnoseológica de la conciencia de sí mismo, de tal manera que el concepto de la filosofía práctica es coincidente con el de la teórica. En Kant, como en Leibniz, el principio de individuación es así un universal. Podemos afirmar, sin lugar a dudas, que la filosofía entera de Kant se halla bajo el signo de la unidad. Es lo que le da el carácter de sistema.

(7) RABADE ROMEO, S., o.c., pág. 12.

(8) ERDMANN, J.E., Geschichte der neueren Philosophie, Stuttgart, 1932., págs. 128 ss.

Sin embargo Kant se separa de la tradición Leibniziana en lo referente al concepto de causa.

Según Kant, todo lo que ocurre presupone un estadio anterior, " al cual sigue ineluctablemente según una regla" (9)

De este modo su intención se dirige contra la escuela de Leibniz, o, lo que viene a ser lo mismo, contra la interpretación de la sucesión de los estados por el "en sí" de una necesidad interior.

76. Podríamos añadir al respecto que el concepto kantiano de causa se separa también del de Hume, como veremos más adelante, al considerar imposible cualquier experiencia sin la formación del pensamiento. Es la razón pura la que constituye la causalidad kantiana: la causalidad es así una función de la razón subjetiva, en esa constante reductio ad hominem del pensar kantiano. Es evidente que en esta cuestión, como en cualquier otra que se refiera a la gnoseología kantiana, es preciso que distingamos entre el yo como sustrato de la psicología empírica y el "yo pienso trascendental", que corresponde a la distinción fichtiana entre individuo y sujeto.

(9) KANT, E., Kritik, B 472.

La causalidad es pues, evidentemente, constituida por el yo trascendental en la gnoseología kantiana.

Husserl, en las Meditaciones Cartesianas, va a distinguir también entre el yo psicológico y el yo trascendental. Ya en la Primera Meditación Husserl presenta al Ego cogito como subjetividad trascendental. Para Husserl, como vimos, el sujeto finito es un trozo del mundo y, afectado como está el mismo por la relatividad, no basta para fundamentar lo absoluto.

15. Sobre percepción y experiencia.

El concepto de noumeno es decisivo en Kant dado que aparece en su teoría del conocimiento como límite auténtico de la experiencia. De esta manera la "cosa en sí", más allá del mundo fenomenológico, en sentido kantiano, es inaccesible para la percepción; y, como afirmara Martin Heidegger, "la tiniebla del mundo no alcanza jamás la luz del ser". (10)

8 Por tanto Kant, como Heidegger, mantiene una actitud excesivamente reverencial ante el ser; actitud que ha sido más o menos duramente criticada como hipóstasis dogmática de un concepto limitativo de la labor filosófica. Por ello Husserl reprochó a Kant que el planteamiento general del proceso del conocimiento en la Crítica de la razón pura no fuera suficientemente crítico. (11) y es que, bajo esta perspectiva, los atributos del ser se parecen a los atributos tradicionales de la divinidad.

(10) HEIDEGGER, M., Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, pág.,7.

(11) HUSSERL, E., Krisis, pág.,68.

Husserl mantenía una actitud " mucho más irreverente " que Kant, con respecto al ser, cuando buscaba una específica experiencia espiritual que le permitiera llegar hasta la esencia misma de ese ser supuestamente inalcanzable, y, por ello, la fenomenología husserliana desea presentarse como una ciencia de la experiencia de la conciencia.

Sin embargo, para Kant, el noumeno no es un límite arbitrariamente colocado sino, por el contrario, un límite necesario e indispensable. En efecto, tal como podemos leer en la Crítica:

" El concepto de noumeno es, pues, un concepto limitativo sin más, en orden a restringir la presunción de la sensibilidad, siendo, por consiguiente, su uso sólo negativo. Sin embargo, no es inventado caprichosamente, sino que guarda estrecha relación con la limitación de la sensibilidad, sin que, no obstante, pueda establecer algo positivo fuera del ámbito de la misma."(12)

Por todo ello es muy necesario valorar y admirar el intento de la Crítica de fundamentar la experiencia, admitiendo la formulación kantiana según la cual " el idealista trascendental " es un realista empírico";(13) formulación con la que, probablemente, se sentiría Husserl profundamente satisfecho, ya que, de este modo,

el " idealista trascendental ", convertido en un "realista empírico ", va a conseguir que el noumeno, ese arcano impredicable, la cosa en sí trascendente, se transforme en un ens realissimum.

No deja de ser un tanto coincidente, e incluso curioso, que tanto en Kant como Husserl se dé una especie de rechazo de determinados conceptos filosóficos que implican, tácitamente, una renegación del idealismo; de tal manera que bajo el lema famoso de " zu den Sachen selbst, que en realidad propugna un método eminentemente racionalista y rechazador del empirismo ingenuo, (14) se da un denodado intento husserliano para superar la gnoseología.

(12) KANT, E., Kritik., B 310.

(13) KANT, E., Kritik., (4º paralogismo), A 371.

(14) El sentido de esta máxima husserliana ha sido admirablemente estudiado por E.Fink en Das Problem der Phänomenologie, Rev. Intern. de Philos. pág. 303, y en Studien zur Phänomenologie, Phänomenologica, nº 21, 1965, pág. 185.

El mismo Husserl insistía frecuentemente en que su doctrina era " no gnoseológica ". Por su parte Heidegger había designado a su doctrina como " no metafísica ", remitiendo a las ciencias empíricas todo lo que no fuera, en sentido estricto, fenomenología eidética.

En su obra sobre Husserl (15), Diemer ha definido la fenomenología como " empirismo radical " y como " racionalismo radical " al mismo tiempo. Según él nos hallamos ante una perspectiva racionalista porque todo ser, alles Seiende, tiene que fundarse y legitimarse necesariamente en un acto o conciencia que comprende completamente la unidad de su origen; pero también encontramos una perspectiva empirista en Husserl porque tal legitimación no es, en absoluto, una explicación deductiva que parte de principios desconocidos o extraños, sino, que por el contrario, se trata de una fundación que parte de la vida real y concreta de la conciencia que es captada en su experiencia originaria.

Algo parecido podría ser afirmado de Kant y, por tanto, no sería exagerado afirmar que tanto Kant como Husserl

(15) DIEMER, A., E.Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1956.

se encuentran hermanados en la defensa de lo que podríamos llamar un " empirismo racionalista " que, por paradójico que parezca, se enfrenta a las "opiniones previas, confusas e infundadas de los empiristas ". Efectivamente, en sus Ideen (16), Husserl reprocha a los empiristas el ser " Standpunktsphilosophen " , filósofos de punto de vista, que parten de tales " opiniones previas, confusas e infundadas", manteniendo así posturas dogmáticas en las que se conceden la solución incluso antes de haber planteado el problema o que ven inmediatamente la solución en la formulación misma del problema.

2. Es de destacar, en la discusión de esta problemática, que muchos de los historiadores de la fenomenología han subrayado el fuerte racionalismo de Husserl. Entre éstos podríamos destacar a Illeman, que afirma que " la confianza de Husserl en la razón es ilimitada " (17), y, especialmente, a Levinas. (18).

Efectivamente, como veremos más adelante con más detalle, el mundo es, para Husserl, intencionalmente ra-

(16) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 46, 18-17.

(17) ILLEMENN, W., Husserls vorphänomenologische Philosophie. Rev. Intern. de Philos. pág. 41.

cional en su totalidad siendo la racionalidad un carácter de la noesis.

También veremos, más adelante y con más detenimiento en el análisis de las Meditaciones Cartesianas - en la tercera y última sección de este trabajo - cómo la razón es especialmente tematizada por la fenomenología eidética.

En efecto, la tematización de la conciencia, en el sentido husserliano de subjetividad trascendental, como razón es el fundamento y sentido básico de la fenomenología eidética, que se presenta como ersten Philosophie. Para Husserl " junto a la reducción fenomenológica, la intuición eidética es la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares".(19)

En definitiva, para Husserl, la idea es esencialmente racional y por ello la fenomenología de las ideas es una fenomenología de la razón.

(18) LEVINAS.E., La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Alcan. París 1930. pág. 133.

(19) HUSSERL, E., C.M., pág. 106.: " neben der phänomenologischen Reduktion die eidetische Intuition die Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden ist."

16. Sobre fenómeno y noumeno.

4. El noumeno kantiano juega, en su doctrina, un doble papel. Por un lado Kant le atribuye un sentido positivo al ser fundamento de los fenómenos, aparte de presentar otra función positiva que, según advierte el profesor Rábade, " resulta de su consideración como objeto de la razón o del puro pensamiento frente a los conocimientos objetivos del entendimiento". (20) El otro papel cumple una función negativa que es más importante que la primera desde un punto de vista estrictamente gnoseológico. Y en este segundo sentido: " el noumeno es lo que no es fenómeno, es decir, lo que cae fuera del alcance de la intuición sensible y, por consiguiente, queda absolutamente excluido del conocimiento objetivo". (21), y " por ello la intuición sensible no es intuición de ensidades, sino de fenómenos. Cabe concebir una intuición intelectual aprehensora de la noumenidad. Pero ya desde la Dissertatio Kant niega esta intuición al hombre." (22).

(20) RABADE ROMEO, S., o.c., pág. 68.

(21) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 69.

(22) RABADE ROMEO, S., ibidem.

Sin embargo, para Husserl, el mundo ha sido suspendido por la epojé, todo objeto ha sido reducido y, por tanto, todo fenómeno es siempre un " fenómenos trascendental " (transzendentales Phänomen).

El ámbito de reflexión es, en este caso, distinto en los dos autores ya que Husserl no se interesó particularmente por la fundamentación de la experiencia en el contexto del conocer. Nos referimos, naturalmente, a la experiencia en el sentido kantiano del término ya que la experiencia, como acto originario de la subjetividad trascendental y explicitada por la lógica trascendental, sí juega un papel de primera línea en la doctrina fenomenológica.

Cabe preguntarse, sin embargo, si hay algo en Husserl, más o menos, comparable con la intuición sensible como punto de partida del conocer; ya que, generalmente, la intuición es, en Husserl, una intuición eidética.

Para tratar de responder adecuadamente a esta cuestión es necesario referirse a la Krisis.

La " intuición sensible " estaría, en todo caso, relacionada con lo que Husserl llama la " actitud natural", con el Lebenswelt situado más acá de toda reducción.

Y así el Lebenswelt, al presentarse como inmediatamente intuitivo, puede suponer un punto de partida del proceso del conocer más o menos comparable con el punto de partida kantiano que se establecía en la intuición sensible.

En este sentido Husserl admite una cierta "intencionalidad ingenua" anterior a la suspensión fenomenológica. (23) Y, efectivamente, el Lebenswelt es un punto de partida en la intuición inmediata aunque, efectivamente, tal actitud natural es una primera manera, naïf, de tematizar el Lebenswelt. La tematización del mundo vivido pertenecería, como podemos ver - a modo de ejemplo - en la Segunda Meditación Cartesiana, al campo de experiencia de la reflexión natural. Lo que nos da la experiencia inmediata de la actitud natural es el hecho (Tatsache, Facktum) que se define , como sabemos, por su mundaneidad (Weltlichkeit) ya que el ámbito de la actitud natural es el mundo, y el ser, tal como vemos en las Ideen, se presenta, bajo esta óptica, como " ser en el mundo ". (24)

(23) HUSSERL, E., Krisis, pág. 239, 1.16 ss.

(24) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 10.

La reflexión natural (natürliches Reflexion) es la que, según Husserl, se efectúa en la vida corriente (im alltäglichen Leben), pero también la que se realiza en la ciencia psicológica y en la experiencia psicológica personal, pues ésta se sitúa también sobre el terreno del mundo existente:

" En la reflexión natural que se efectúa en la vida corriente (esto es en la experiencia psicológica de mis propios estados psíquicos) nos situamos sobre el terreno del mundo, del mundo dado como existente; como cuando nosotros en la vida corriente (im alltäglichen Leben) decimos que: ,, Yo veo allí una casa '' o ,, Yo me acuerdo de haber escuchado esta melodía,,." (25)

Volviendo a la consideración husserliana de la ciencia psicológica, en cuanto ciencia particular, en cuanto " punto de tránsito " (Durchgangspunkte) hacia la idea fin de las ciencias, o Ciencia Ideal (26), habría que añadir que ésta solamente verifica inductivamente

(25) HUSSERL, E., C.M.,pág. 72.

(26) HUSSERL, E., L.U.,pág. 253, l. 31-35.

caracteres extrínsecos del hecho (Tatsache, Facktum) que no determinan la esencia de la cosa (Wesen).(27). El hecho adopta aquí características semejantes a las del fenómeno kantiano, planteando una problemática similar con relación a la esencia, que podemos equiparar con la " cosa-en-sí ".

Pero a Husserl le interesa, sobre todo, el campo de la reflexión fenomenológica trascendental (transzendental-phänomenologischen Reflexion), que se ocupa de la experiencia trascendental (transzendente Erfahrung), y al que se accede por medio de la puesta en práctica de la epojé.(28).

La actitud natural es pues, para Husserl, un punto de partida que debe de ser superado por el interés teórico. Mediante la actitud natural el sujeto se encuentra todavía " enajenado en el mundo ", " olvidado de sí ".(29) y es precisamente la epojé la que neutraliza la enajenación del sujeto en el mundo.

(27) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 12, 1.15-23.

(28) HUSSERL, E., C.M., pág. 72.ss.

(29) HUSSERL, E., F.T.L., pág 14, 1.10-15.

De esta manera, en la actitud natural, el mundo se encuentra pre-donado (Vorgegebenheit der Welt) (30), y la epojé debe de cumplir, a este respecto, una función liberadora.

El hecho husserliano (Tatsache, Faktum), como el fenómeno kantiano, es contingente. La cosa individual , mundana, es cambiante y la experiencia natural pone el hecho, en su forma individual, en un marco limitativo de coordenadas espacio-temporales. En su devenir, el hecho, se encuentra sometido a un continuo cambio de circunstancias pero, sin embargo, y a pesar de estos cambios, la cosa permanece ella misma; se da un cierto invariable que es perfectamente posible conciliar con ese devenir constante.

En las Ideen (31) Husserl hace referencia a una limitación del devenir contingente, ya que el devenir infinito de la cosa, el puro y simple devenir, carece de sentido. El devenir aspira a su telos del mismo modo que la contingencia tiende hacia la necesidad.

(30) HUSSERL, E., Krisis, pág.154, 1.17-22.

(31) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 12, 1.24-34.

Así pues el " en sí ", el noúmeno, se presenta como término hacia el que tiende el desarrollo de la cosa, ya que la cosa es, como hemos visto en la lectura de Husserl, en devenir, y , por lo tanto, no coincide todavía absolutamente consigo misma. De este modo la cosa, en su pleno desarrollo esencial, llegaría a ser " en sí ".

Por tanto la cosa, el hecho, el fenómeno, en términos kantianos, es contingente porque es relativamente ella misma, relativa a su " en sí " y el " en sí " se presenta en Husserl como el eidos.

Por su parte el devenir de todo hecho es el medio de tender hacia la perfección ideal y, por tanto, todo conocimiento de algo es relativo con referencia al conocimiento absoluto y perfecto, en el sentido de que el conocimiento del hecho es relativo al conocimiento de la esencia y, en consecuencia, tiende efectivamente siempre hacia ella.(32)

Así pues el " en sí " supone, en este planteamiento, una cierta trascendencia en relación a la cosa

(32) HUSSERL, E., L.U., pág. 14, 1.9-24.

que es contingente. Kant admitía también que necesariamente tendría que haber, tras el fenómeno, un objeto al que se podría calificar como trascendental.

La cosa participa, en términos husserlianos, de su " en sí " y esta participación implica una " co-poseción ", de tal manera que la cosa no es evidentemente su " en sí " pero tiene este " en sí " participando de él.

Este carácter de participación es significativo, en el pensamiento de Husserl, de la trascendencia del ei-dos que se presenta como telos ideal del devenir mundano; y, así, la cosa es constituída progresivamente en la medida que tiende hacia la idea, idea límite o fin del proceso realizador.

El trascendentalismo de Husserl posee, en este y en otros muchos sentidos, una óptica evidentemente intencional, pero también, y al mismo tiempo, ejemplarista; ejemplarismo del que no se halla falto la teoría kantiana del conocimiento, especialmente en lo referente al planteamiento del dinamismo trascendental.

En este sentido resulta evidente que el objeto trascendental, en la crítica kantiana de la razón, es un concepto que está en dependencia absoluta del dinamismo

trascendental humano. El objekt o bien, un término similar frecuentemente utilizado en la Crítica de la razón pura, el concepto Gegenstand, surge como auténtico telos intencional en el pensar kantiano. No obstante, a la luz de la moderna crítica terminológica, parece bastante evidente que no es posible utilizar ambas denominaciones, Gegenstand y Objekt, como equivalentes. Wilhelm Szilasi aclara al respecto que: " Lo enfren-tado(gegenstand) es todo aquello con que nos encontramos en el mundo. Si tales objetos han de convertirse en objetos (objekte) de conocimiento de las ciencias, es preciso prepararlos para este fin, descomponerlos y recomponerlos. En tal sentido distinguimos cuando hablamos filosóficamente, entre objetos (Gegenstände) y objetos (Objekte). Los segundos son los primeros en tanto que se configuran según las exigencias de la ciencia". (33)

En cualquier caso queda bien claro que para Kant:
" la unidad formal de la apercepción necesita, al menos como pensable, un correlato, al que llamamos objeto trascendental." (34)

(33) SZILASI. W., Introducción a la fenomenología de Husserl. Trad. R. Maliandi, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1959, pág. 24.

(34) KANT, E., Kritik., A 250-251.

17. Por una lógica trascendental: un proyecto común.

Según Kant, " objeto empírico es aquel en el que el contenido de una intuición es subsumido bajo un concepto " (34), mientras que " el objeto trascendental está falto de esta entrega de contenido empírico a cargo de la intuición " (35).

Así pues, si no hay intuición, en el sentido kantiano del término, " entonces el objeto es puramente trascendental ". (36)

Al expresar Kant, en estos términos, su pensamiento en torno al objeto trascendental conviene recordar la afirmación del profesor Rábade cuando advierte que "más que movernos en el campo de la objetividad, lo estamos haciendo en el de la pensabilidad".(37)

(34) KANT, E., Kritik., A 240.

(35) KANT, E., Kritik., B 298.

(36) KANT, E., Kritik., B 304.: " So ist der Gegenstand bloss transzendental."

(37) RABADE ROMEO, S., o.c., pág. 101

De ahí que la reflexión sobre el objeto trascendental conduzca, inevitablemente, al desarrollo de una lógica trascendental; orientación del pensamiento que, a pesar de las diferencias conceptuales y de estilo, se da tanto en Kant como en Husserl. Efectivamente ambos autores coinciden en destacar el carácter necesariamente formal de la filosofía trascendental, de la πρώτη φιλοσοφία, en su concepción de una lógica trascendental. Por ello podemos advertir cómo la lógica formal husserliana va a desarrollar una " Teoría formal pura de las significaciones ", en Formale und transzendente Logik, en la que, en el análisis de los elementos morfológicos simples del juicio, se advierte, muy claramente, la semejanza entre los conceptos de " materia no sintáctica " y " cosa en sí ". A continuación trataremos de desarrollar con más detenimiento estas ideas.

Como hemos afirmado más arriba, Husserl expone en Formale und transzendente Logik, fundamentalmente, y en Logische Untersuchungen, de un modo menos desarrollado, sus estudios sobre morfología de las significaciones, en lo que realmente constituye una verdadera " gramática pura a priori".

La Investigación IV, de las Logische Untersuchungen, es la que con más detenimiento estudia las leyes a priori de los significados y la estructura misma del discurso.

En la Investigación IV se analiza la estrecha correspondencia existente entre las categorías formales del objeto y las categorías formales del significado. De esta manera la distinción, que ya había sido establecida en la Investigación III, entre objetos dependientes y objetos independientes se traslada al dominio mismo de los significados.

René Schérer, en su Fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl hace, a este respecto una importante advertencia:

" Entiéndase bien, conforme a las indicaciones de la Investigación I: a la diferencia entre significados corresponderá una diferencia entre expresiones, ya que una expresión no es tal más que por lo que significa. Pero la extensión de que se trata no es semántica en sentido lingüístico, no se refiere a la relación de lo significante con lo significado, es lógica; concierne a las condiciones a priori, las leyes estructurales del sistema semiológico de la lengua: la organización de un discurso significante en general. Únicamente las leyes que rigen la articulación del discurso sensato son susceptibles de entrar en el ámbito de un a priori de este orden ". (38)

(38) SCHÉRER, R., La fenomenología de las " investigaciones lógicas" de Husserl. Gredos. Trad. Jesús Díaz. Madrid. 1969. p. 221.

A este respecto la idea fundamental que sintetiza lo que se afirma en la Investigación IV, que trata sobre la diferencia entre los significados independientes y dependientes, y la idea de una gramática pura, es que toda lógica formal, esto es, una lógica no contradictoria, presupone necesariamente una lógica del sentido, o lo que es lo mismo, de las leyes aprióricas que legislan las condiciones de lo que tiene sentido.

Y en relación con esto mismo Schéerer aclara que:

96 " Las leyes que conciernen a la forma del objeto en general, las de su unidad posible, tienen como corolarios, por tanto, las leyes de la forma pura de los significados. Los conceptos puros de todo, parte, dependencia, etc., se aplican también al dominio del significado; pero, como el significado no es el objeto, las leyes que rigen los significados son específicas: son ellas las que operan al nivel del lenguaje. De ahí la idea de que su teoría pura es una gramática pura." (39)

Como también hace notar Schéerer, la expresión "gramática pura" empleada por Husserl ha sido fuente de ma-

(39) SCHÉERER, R., ibidem.

las interpretaciones y de incomprensiones en el sentido de que se creyó que Husserl proponía un a priori gramatical puro con la consecuente logicización de la lengua o que, simplemente, había confundido las reglas de la gramática con las de la lógica.

Pero cuando Husserl, en la segunda edición de sus Investigaciones Lógicas, añade el término "lógico" se elimina el equívoco. Y así, el párrafo catorce de la Investigación IV, hace ya referencia a la idea de la gramática lógica-pura (reinlogische).(40)

Por ello, según afirma Schérer, se trata de una gramática pura lógica : " puesto que esta gramática no tiene la pretensión de comprender todo el a priori lingüístico, sino únicamente el que depende de una lógica: escapa, por tanto, a las críticas del lingüista. Y escapa también a las del lógico, ya que la naturaleza de las partes del discurso (nombre, verbo, etc.) y de las formas gramaticales (casos, modos,) no interviene en su composición más que en la medida en que estas partes remiten a categorías formales generales."(41).

(40) HUSSERL, E., Investigaciones Lógicas., Tomo II., trad. M.G.Morente y J.Gaos. 2ª ed. Revista de Occidente, Madrid 1967. Pará. 14.

(41) SCHÉRER, R., l.c., pág. 222.

Así pues, el objeto de la gramática lógica-pura es el de la reflexión sobre la validez de la operación judicativa, de su autenticidad y de su explicitación.

Husserl, como Kant, se mueve también aquí en el terreno de la "pensabilidad". De un modo general puede decirse que la gramática pura a priori plantea la cuestión de la forma del juicio.

Es evidente que las formas, como consecuencia de la segunda versión de la deducción trascendental, se transformaron para Kant en primero absoluto y Husserl tomó, de Kant, este modelo para la descripción de las estructuras trascendentales.

Pero volviendo al juicio, éste es, en la gramática lógica-pura de Husserl, una conexión de significaciones y estas significaciones, significados de los diversos modos de algo (Etwas), son puramente formales. En este punto conviene recordar que en Kant el objeto trascendental es calificado como "algo en general" (Etwas überhaupt). Y este plano un estudio puro del juicio, orientado desde la perspectiva de la forma, conduce a un estudio puro de las formas de las significaciones (eine reine Formenlehre der Bedeutungen).

Por otra parte es necesario considerar que una inves-

tigación que se mueve en un terreno puramente formal debe ser regida por un orden necesario que implica además una jerarquía de las diversas formas posibles, de esta manera alcanzaría nuestra investigación a una forma primera, originaria, la cual, por la circunstancia de su primado, desempeñaría el papel de principio formal.

Vemos entonces cómo Husserl, del mismo modo que Kant, destaca tanto el primado de la forma como la primacía del método, de la organización que conduce a la disponibilidad de los conocimientos en un orden necesario de carácter lógico-clasificadorio. Y así vemos cómo, desde Descartes a Husserl, pasando por Kant, allí en donde se piensa metódicamente, al servicio de un sistema riguroso de reflexión, se exige la existencia de un primero, de un πρῶτον. Y siempre que se hable de un πρῶτον, también debe presentarse un δευτερον, esto es, cualquiera otra forma derivada más o menos próxima que participará de lo primero.

Un planteamiento tal se desarrolla, evidentemente, en un plano estrictamente formal, que, como ya hemos señalado, constituye un orden absolutamente necesario que implica, a su vez, una jerarquía de las formas posibles en la que se plantea la primacía de la Ur-form, de la forma originaria, prístina, de la forma madre.

Y así, la Ur-form realizará la labor de principio formal absoluto, incondicionado, en cuanto identidad lógica pura.

Por tanto, la filosofía primera de Husserl, y también la de Kant, establece, con este absolutum originario, la raíz de su vocación ejemplarista; y la establece en la medida en que todas las demás formas, derivadas de la originaria, participarán de ella y, por lo tanto, deberán ser medidas por ella.

En el análisis de los elementos simples del juicio, que Husserl desarrolla en Formale und transzendente Logik, la Ur-form se presenta como la forma fundamental del juicio categórico que expresa, a su vez, la conexión de significaciones que, por otra parte, no son más que formalizaciones de materias sintácticas últimas. (42)

Husserl revela además que, en sí misma, esta materia sintáctica última conforma una materia pura, o lo que es lo mismo, un núcleo puramente material despojado de toda forma sintáctica. De este modo, Husserl señala la diferenciación entre una forma núcleo y una materia

(42) HUSSERL, E. F.T.L., pág. 45, l. 10-12.

núcleo, entre una Kernform y una Kernstoff. (43)

La materia no sintáctica y la forma sintáctica constituyen, según Husserl, una materia sintáctica; con esta configuración morfológica pretende Husserl profundizar en la estructura íntima de la predicación y, mucho más allá, mediante el desarrollo analítico de los elementos no sintácticos, en la forma esencial última de las significaciones, base de su gramática pura a priori.

En toda esta complejidad clasificatoria cabe destacar que materia y forma no sintácticas, en cuanto abstracciones, son partes dependientes de la significación última que es la materia sintáctica, del " sustrato material último ", del " núcleo de toda configuración sintáctica ", tal como señalara en sus Ideen. (44)

La materia no sintáctica, que es la que ahora nos interesa en nuestra referencia a Kant, se presenta, como hemos visto, en Husserl, como un puro indeterminado, como un puro Etwas, inexpresable en su indeterminación material, pero que formalizada puede llegar a ser expresa-

(43) HUSSERL, E., F.T.L., Apéndice I, pp. 259 y ss.

(44) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 34, l. 24-30.

ble y, por tanto, inteligible, pensable, en la forma de objeto-en-general-en-relación-con-el-que. Así, la materia no sintáctica funda en última instancia a toda figura lógica pero, sin embargo, no es accesible.

Lo que queríamos destacar en este estudio, en el que se pretende establecer algunos rasgos generales de relación entre el pensamiento de Husserl y el de Kant, es que, con esta materia pura no sintáctica, se sitúa Husserl, a su modo naturalmente, en una posición kantiana, ya que la materia pura no sintáctica realiza, en la doctrina fenomenológica, la misma labor que la cosa-en-sí en el sistema kantiano en la medida en que, no estando informada por una categoría de significación, es absolutamente indeterminada y, no obstante, también absolutamente necesaria.

Husserl, ya durante su edad avanzada, quiso explicar la razón lógica a partir de su doctrina fenomenológica de la conciencia pura y, en algún momento, concibió su propia labor como la de una " crítica de la razón lógica "; en este aspecto es profundamente significativo el sobre título que otorgó a su F.T.L.: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.

Para Husserl, tal como indicara en sus Investigaciones Lógicas (45), las leyes de la lógica pura son in-

dependientes de las particularidades del espíritu humano y, en el mismo lugar, tal vez llevado por un exceso de entusiasmo lógico, no duda en denominarse a sí mismo como un " absolutista lógico ". Como es bien sabido, este primer tomo de la Investigaciones Lógicas mantiene la tesis de que las proposiciones lógicas valen para todos los juicios posibles en general y, en la medida en que son aplicables al pensamiento de cualquier objeto, les corresponde la verdad " en sí ". La validez de estas proposiciones no tendría nada que ver con ningún objeto simple porque afectaría a todos los objetos.

Independientemente de las acusaciones lanzadas contra Husserl en virtud de una supuesta idolatría de la lógica, que del absolutismo lógico le llevarían al idealismo absoluto, lo cierto es que describió de un modo extraordinariamente acertado, y con una autoridad incuestionable, las antinomias en las que inevitablemente desemboca el psicologismo lógico. Y fue precisamente Husserl quien, a su vez, se creyó con derecho de lanzar contra el trascendentalismo kantiano la acusación de psicologismo o, lo que viene a ser lo mismo, de di-

(45) HUSSERL, E., L.U.I., pág. 139.

solver la objetividad del conocimiento en los procesos subjetivos de la psicología individual.

4
Kant, no obstante, se encontraba en la convicción de que su gnoseología era completamente ajena a cualquier contaminación psicologista, aún teniendo en cuenta que, como afirma el profesor Rábade, "rechazar este psicologismo no significa desconocer la obligada atención a los aspectos psicológicos del conocimiento, aspectos que han de tenerse en cuenta en cualquier gnoseología que no recorte arbitrariamente ninguna de las perspectivas integrantes de la totalidad del hecho de conocer. Por esa la gnoseología kantiana tiene a la base una psicología, lo cual no significa, en la mente de su autor, pagar tributo a ningún psicologismo".(46)

Se trata pues de una psicología orientada desde un enfoque trascendental y para la cual las facultades de la mente humana poseen un interés en la medida en que poseen elementos aprióricos constitutivos de la objetividad.

"Kant - continúa afirmando el profesor Rábade - tra-

(46) RABADE ROMEO, S., o.c., pág. 123.

ta de encontrar y determinar los elementos, estructuras y funciones a priori con que cada una de ellas colabora a la génesis del conocimiento objetivo. De este estudio psicológico, desde una perspectiva trascendental, saldrá como resultado el descubrimiento de las formas puras de la sensibilidad, del esquematismo de la imaginación y de las categorías y principios del entendimiento."(47)

Hay pues, en Kant, un nivel psicológico de trascendentalidad, distinto incluso del nivel lógico de trascendentalidad, en donde tampoco pueden apreciarse trazas evidentes de psicologismo, al menos, en el sentido que Husserl daba a este término.

El nivel lógico-trascendental es, en la doctrina kantiana, fundamentalmente operativo; y , aunque el tratado sobre el funcionamiento de los elementos trascendentales pueda inducir a pensar que estamos trabajando en un campo estrictamente psicológico y no lógico, lo cierto es que, al ser su carácter sintetizante la ley esencial del funcionamiento de las formas, estructuras, categorías o principios trascendentales, nos estamos refiriendo al carácter fundamental de las operaciones lógicas.

(47) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 124.

" Precisamente la justificación de este funciona - miento sintético común a todos estos elementos llevará a la búsqueda y encuentro del origen de toda síntesis en el Yo pienso, que es el que confiere unidad a todo mediante la apercepción trascendental." (48)

6 Y no deja de ser curioso, o significativo, e incluso bastante aclaratorio que Husserl, a pesar del rechazo de Kant por causa de su psicologismo, mantenga, en sus Meditaciones Cartesianas, una postura muy similar a la del carácter sintético de la lógica trascendental kantiana cuando afirma que el Yo se revela como una especie de trascendencia que sintetiza una multiplicidad de vivencias intencionales y prescribe una segunda polarización de la conciencia en la que las diversas vivencias se unifican en virtud de su cualidad común de cogitaciones de un yo puro único.

De la misma manera que en Kant " la síntesis no nos viene dada por los objetos, sino que ha de ser operada por el sujeto mismo, por ser la síntesis de autoactividad de la mismidad subjetual. " (49)

(48) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 125.

(49) RABADE ROMEO, S., o.c., pág. 131.

Y así mismo " la síntesis, remite, en última instancia, al entendimiento como manifestación fundamental de la autoactividad del sujeto. Esta autoactividad como conocimiento se concreta y planifica en la actividad unificante del juicio, en cuanto todo juicio es una representación de unidad. Y esta representación de unidad, actividad trascendental del sujeto, ha de subrayar a todo acto de síntesis. Este es el sentido implicado en la expresión de Kant: síntesis es representación de la unidad sintética de la pluralidad." (50)

Y en esta problemática, en Husserl, aparece también un Yo que se sitúa en una trascendencia constituyente, y que adquiere un carácter sintetizante. Efectivamente, Husserl, afirma en el parágrafo, de sus Meditaciones Cartesianas, titulado: El " yo " como polo idéntico de " estados vividos ", que " ahora se nos presenta una segunda polarización, un segundo tipo de síntesis que abarca las multiplicidades particulares de las cogitaciones y de una manera especial, a saber: como cogitaciones del Yo idéntico que, activo o pasivo, vive en todos los estados vividos de la conciencia y que, a

(50) RABADE ROMEO, S., ibidem.

través de ellos, se refiere a todos los polos-objeto".
(51).

No sería demasiado equivocado afirmar, a la luz de lo anteriormente señalado, que lo que sucede es que Husserl se encuentra con la " conciencia pura " a partir de un proceso que, si no es idéntico, sí parece similar al de la " deducción trascendental " kantiana. Hemos insinuado en alguna ocasión que, a pesar de las opiniones de Husserl al respecto, Kant no cae necesariamente en la trampa psicologista, cosa que, en cierta manera, le sucede, como ya dijimos, a Descartes. Pero es que, además, fue un kantiano apasionado, Paul Natorp, de la llamada escuela de Marburg, quien contribuyó no poco a apartar a Husserl del psicologismo.

Ha sido Iso Kern, en su trabajo sobre la relación entre Kant y Husserl (52), quien puso de relieve la importante relación entre Husserl y Natorp.

(51) HUSSERL, E., C.M., p. 100.: "Jetzt tritt uns eine zweite Polarisierung, eine zweite Art der Synthesis entgegen, die die besonderen Mannigfaltigkeiten von cogitationes alle insgesamt und in eigener Weise umgreift, nämlich als solche des identischen Ich, das als Bewusstseinstätiges und Affiziertes in allen Bewusstseinserscheinungen lebt und durch sie hindurch auf alle Gegenstandspole bezogen ist".

Pero este " parentesco (Verwandschaft) - el término es de Husserl en una carta a Natorp de 1909-...no puede ocultar una diferencia profunda en los métodos y en la concepción misma de la estructura de la conciencia" (53)

Concretamente Natorp se opone radicalmente al punto de vista intuitivo husserliano y, por ello, todo contacto o influencia se remite fundamentalmente a ese camino de retorno a la subjetividad que aparece en su " Introducción a la Psicología " de 1888. (54). Natorp descubre una doble orientación en el conocimiento: objetiva y subjetiva; orientación que, de alguna manera, corresponde a la doble actitud fenomenológica de actitud natural y fenomenológica, propiamente dicha.

(52) KERN, I., " Husserl und Kant ", Phaenomenologica, La Haya, M. Nijhoff, 1964.

(53) KERN, I., o.c., pág. 326.

(54) NATORP, P., Einleitung in die Psychologie nach kritische Methode, Freiburg 1888 .

Si hemos hablado de puntos, más o menos, comunes entre Husserl y Natorp y si, paralelamente, nos hemos referido al desacuerdo de ambos en torno al punto de vista intuitivo, no nos queda más que referirnos a uno

de los errores fundamentales de Natorp, que, según Eugen Fink, consiste en que " el criticismo (de Natorp) confunde el método de abstracción que conduce al Yo del conocimiento y la reducción que permite alcanzar la esfera absoluta y original de la conciencia." (55) A esto Fink añade que el ego trascendental de la doctrina de Husserl no puede describirse como una " forma pura " ya que se da en la inmanencia absoluta de la vida intencional.

Con respecto a esta problemática Husserl mismo ha hecho resaltar que debemos comprender la fenomenología como una vuelta a los orígenes de los modos de conciencia y las leyes de esencia que les pertenecen, es pues necesario un nuevo método de reconversión a esos métodos puros y " Kant y todo el neo-kantismo y el neo-idealismo, que dependen enteramente de él, no han tenido presentimiento alguno de este método".(56)

(55) FINK, E., " Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik." Kant-Studien 38. 1933, pág. 345.

Finalmente, y para dar por concluído este parágrafo, sería necesario hacer notar, a nivel terminológico, que tanto Kant como Husserl utilizan el concepto Synthesis como función gnoseológica genuina del dinamismo trascendental, pero Kant designa también a esta función con el término Verbindung, de tal manera que, en el caso de Kant, Synthesis es una de las posibles modalidades de Verbindung.

Tal como señala el profesor Rábade: " El término Verbindung es usado para significar el tipo de síntesis que es característico del dinamismo trascendental... no es síntesis la simple composición de elementos homogéneos y de magnitudes, bien sean extensivas (agregación), bien sean intensivas (coalición). En la síntesis se trata de enlazar una pluralidad heterogénea de elementos, que, sin embargo, se pertenecen mutuamente, y ello es debido a que la síntesis se realiza a priori. Por lo mismo, tal síntesis no es arbitraria, sino necesaria, en virtud de ese dinamismo a priori. Si la síntesis la considero en cuanto enlace de fenómenos, la puedo calificar como - física -; pero si la

(56) HUSSERL, E., " Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie ". Husserliana, Band VII, 1956, pág. 381.



considero en cuanto representada en la facultad de conocer, entonces puedo calificarla como - metafísica -. (57).

Bajo esta perspectiva podemos estimar, siguiendo en esta ocasión también al profesor Rábade que " la síntesis es - pues - la acción mediante la cual nuestro pensamiento (dinamismo cognoscente) asume y enlaza de diversas maneras la pluralidad que se nos da a nivel de las intuiciones para constituir un conocimiento ". (58).

Además de todo el cúmulo de coincidencias a las que ya nos hemos referido en ocasiones anteriores, nos encontramos con que Husserl hace también, en su Formale und transzendente Logik, la distinción típicamente kantiana entre juicio analítico y juicio sintético. (59) Para él, como igualmente para Kant, la lógica analítica del juicio es una simple explicitación del conocimiento y no una inapropiada acrecentación del mismo . Y, naturalmente, solamente los juicios sintéticos cons-

(57) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 129.

(58) RABADE ROMEO, S., l.c., pág. 130.

(59) HUSSERL, E., F.T.L. pág. 295 y ss.

tituyen un progreso para la ciencia. La lógica analítica posee un carácter evidentemente tautológico en el que el conocimiento no encuentra otra cosa que lo que tenía ya anteriormente. Para expresarnos como Husserl — no hay progreso del conocimiento más que en la claridad, no en la distinción — . (60). Recordaremos a este respecto que es en los Principia (philosophiae) en donde se tratan más a fondo los conceptos típicamente cartesianos de claridad y distinción. Conceptos que todavía en Kant van emparejados. Efectivamente afirma Descartes que: " Incluso muchísimas personas no perciben en toda su vida nada suficientemente bien para poder emitir un juicio cierto sobre ello; pues el conocimiento (perceptio) sobre el que pueda asentar un juicio cierto e indubitable no sólo requiere que sea claro, sino también distinto. Llamo claro al que le sea presente y manifiesto a un espíritu atento, de igual manera que decimos que vemos claramente las cosas que, estando presentes al ojo que mira, lo muevan lo bastante fuerte y manifiestamente; y distinto al que, suponiendo que sea claro, esté tan separado de todos los demás y sea tan preciso (seijuncta et praecisa) que

(60) HUSSERL, E., F.T.L., pp. 295 y 296.

no encierre en sí nada sino lo que sea claro." (61)

Este fragmento, citado por la crítica filosófica, hasta la saciedad es, evidentemente, bastante problemático desde el punto de vista estrictamente gnoseológico. Como ya apuntábamos en la primera sección de este trabajo, la gnoseología cartesiana escatima la fenomenología de los propios actos cognoscitivos y los trata como si se tratase de una axiomática matemática. Por otra parte Descartes se ve en la necesidad de entresacar el ideal de claridad de la comparación con lo sensible: "sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuitu praesentia, satis fortiter et aperte illum movent". (62).

(61) DESCARTES, R., Principio philosophiae, A.T., Oeuvres de Descartes, Vol. VIII, París, 1897-1913, págs. 21-22. Puede consultarse además la versión francesa antigua que fue corregida por el propio Descartes, lo que da lugar a algunas variantes con referencia al texto latino en la ed. de A. Bridoux: Descartes: Oeuvres et lettres, París, Gallimard 1952, pág. 591;

(62) DESCARTES, R., o.c., pars prima, págs. 21-22. Se trata de un fragmento de la cita anterior en su versión original.

Así pues, para Descartes, el mundo sensible es similar al objeto de la geometría, por no decir idéntico.

Frente a esto se alza la opinión de Kant que, en ocasiones, se asemeja mucho a la de Husserl:

" La claridad - afirma Kant - no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación (Vorstellung), ya que incluso en diversas representaciones oscuras ha de hallarse cierto grado de conciencia, que, sin embargo, no basta para la evocación: pues carentes de toda conciencia no podríamos hacer diferencia alguna al enlazar representaciones oscuras, cosa que, con todo, somos capaces de hacer con los rasgos característicos de varios conceptos (como los de justicia y equidad, y del músico cuando, improvisando, toca simultáneamente varias notas); sino que es clara una representación cuya conciencia baste para tener conciencia de su diferencia con otras." (63). En Descartes una representación podía ser " distinta " sin que, por ello quedase garantizada su verdad. El mismo reconoce, en el Discours de la méthode, algunas dificultades al respec-

(63) KANT, E., Kritik der reinen Vernunft, ed. R. Schmidt, 2ª.ed., Leipzig. 1944, pág. 398. correspondiente a B 415. Vers.cast.de Morente, t.II, pág. 289.

to: " Y habiendo observado que en esto de pienso, luego existo no hay nada en absoluto que me asegure que digo la verdad, salvo el ver muy claramente que para pensar es menester existir, juzgué que podía tomar como regla general la de que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas, si bien hay algunas dificultades para percatarnos correctamente de cuáles son las que concebimos distintamente."(64)

Es pues difícil percatarnos de qué es lo que concebimos con distinción, y por ello, como ya habíamos señalado anteriormente, Husserl tiene la convicción de que el único progreso posible del conocimiento puede darse solamente a través de la claridad y no de la distinción. (65).

(64) " Et ayant remarqué qu'il n'y à rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement" DESCARTES, R., Discours de la méthode, A.T., Vol.VIII, p.33. ed. de Bridoux, pág.148. Ver. cast. de M.G. Morente, Austral, p.50. (65) HUSSERL, E., F.T.L., pp. 295 y 296.

18. La crítica husserliana de algunos aspectos del pensamiento kantiano.

Es evidente que lo que en Husserl posibilita la filosofía trascendental es la estructura intencional de la conciencia, en la que se incluye: la aprehensión cognoscitiva y lo aprehendido. Como sabemos, este acto de aprehensión es, en la doctrina husserliana, el "acto intencional" y lo aprehendido es el fenómeno que se ofrece, desde sí mismo, a la aprehensión cognoscitiva.

De esta manera, la fuente de la verdad del conocimiento ya no está ni en el sujeto ni en el objeto sino en la unión de lo aprehendido por el conocimiento, cuyo análisis conduce a la descripción fenomenológica.

Husserl resuelve, de este modo, el conflicto entre idealismo y realismo; superando, al mismo tiempo, la distinción entre lo inmanente y lo trascendente.

Pero esta superación solamente puede llegar a ser alcanzada en la experiencia trascendental pura, es decir, en la conciencia trascendental del ego que constituye el punto de partida de la doctrina expresada en las Ideen I y en las Cartesianische Meditationen.

Punto de partida similar al de Descartes y que da lugar a que, en las Cartesianische Meditationen, particularmente, podamos sentir la influencia filosófica del método cartesiano, tal como mostramos en la primera parte de este trabajo.

Por otra parte, Kant, en la misma línea que Husserl, adopta una postura crítica frente al idealismo y en toda su obra se sostiene una permanente refutación del mismo. El concepto de " conciencia trascendental " proviene de Kant en un sentido más o menos similar al empleado por Husserl para salir de la trampa del dualismo. Y es precisamente la investigación trascendental la que posibilita la experiencia de tal modo que no son los objetos los que son trascendentales sino el modo de conocerlos.

De esta manera, la filosofía trascendental muestra a la conciencia como una facultad pura y, por lo mismo, la filosofía trascendental es una filosofía de la conciencia pura.

Pero, en este sentido, Husserl reprocha a Kant que tal planteamiento presenta otras dimensiones previas en las que, el filósofo de Königsberg, no profundiza. Y, según Husserl, no profundizó Kant en ellas porque éste permaneció ligado a la lógica tradicional y no consiguió

llegar a su superación. Kant, en definitiva, no supo ver la dimensión originaria que se abría ante su investigación. No obstante la lógica tradicional se encuentra, según el propio Husserl, necesariamente motivada por la lógica trascendental, por decirlo de otra manera, la pre-constituye intencionalmente. Por ello la lógica husserliana no solamente persigue ser una ciencia formal pura de la ciencia, sino, además, y muy fundamentalmente, pretende dar una comprensión trascendental de la propia ciencia, lo que supone, al mismo tiempo, remontarse a sus fundamentos en la intencionalidad constitutiva y, por lo tanto, a la conciencia trascendental.(66).

De este modo y en Kant, siempre según Husserl, con la formulación de la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, el problema de la conciencia queda reducido a la facultad de juzgar, evidentemente juzgar significa mostrar y, por ello, a esa capacidad de mostrar un estado de cosas debe de precederle una capacidad anterior de la propia conciencia, ya que el poder mostrar tiene ineludiblemente como condición necesaria, sine qua non, que encontrarse en posesión de la visión (Einsicht) del estado de cosas que va a mostrarse.

(66) HUSSERL, E., F.T.L., pp. 29 - 35 .

Efectivamente, con la división de las facultades de la conciencia en sensibilidad, entendimiento y razón , Kant parece encontrarse preso en las redes de la lógica tradicional. El poder de la conciencia va mucho más allá de la capacidad para formar categorías y estructurar con ellas la experiencia.

Así pues, como Husserl sostenía, la lógica kantiana no fue suficientemente sometida a una rigurosa crítica trascendental y, con ella, pretendió acceder a la investigación trascendental, lo cual suponía, evidentemente, un paso en falso.

Y aún cuando, en su Crítica de la Razón, desarrolla la idea de una lógica trascendental, dividida en analítica y dialéctica trascendentales, lo que parece bien cierto, a la luz de la crítica fenomenológica trascendental, es que Kant no se planteó el tema de su posibilidad.

Por lo demás, si hacemos referencia a otra cuestión, Husserl critica de Kant el hecho de que el trascendentalismo kantiano no logra su objetivo deseado porque la relación sujeto - objeto no queda lo suficientemente aclarada; sobre este punto no añadiremos nada nuevo dado que ha sido ampliamente debatido a lo largo de los párrafos anteriores.

Y, finalmente, también a modo de resumen de todo lo anteriormente expuesto, Husserl insiste en que la fenomenología va mucho más allá de Kant por el simple hecho de que se presenta como una auténtica ontología trascendental de la conciencia.

Sin embargo no podemos dar por concluido este capítulo sin reconocer que Kant, inaugurador de la filosofía crítica, precursor indiscutible de la lógica trascendental, marca, en la historiografía filosófica una de las etapas principales que señalan el camino de la fenomenología trascendental, por lo que, indudablemente, sería imposible entender a Husserl si olvidáramos a Kant.

El profesor Rábade ha anunciado taxativamente, al respecto, que " esta novísima filosofía crítica se configura inicialmente con Kant, entendida rigurosamente como lógica trascendental, y, a través de los idealismos y de los neokantismos, culminará en Husserl, convertida en fenomenología trascendental. En ella asistimos a una consciente labor de desmundanización de la conciencia, con lo que ésta se va desingularizando, hasta convertirse en Bewusstsein überhaupt." (67)

(67) RABADE ROMEO, S., Estructura del conocer humano, 2ª ed., G. del Toro, Madrid 1969. pág. 190.

II. HUME Y HUSSERL. HACIA LA BÚSQUEDA DEL VERDADERO EMPIRISMO.

(19) La valoración husserliana de Hume.

El problema que plantea a la teoría del conocimiento el modo de relacionar en nuestra conciencia la experiencia de la realidad, y el modo en que esa misma experiencia es racionalizada, nos conduce inevitablemente a un análisis de la fenomenología husserliana en lo que ésta puede tener de relación con la filosofía de Hume.

Y hacer este intento es más necesario por cuanto que el mismo Husserl expresa, en una carta a su amigo y confidente A. Metzger, que él ha aprendido incomparablemente más de Hume que de Kant.

" Yo he aprendido - dice Husserl - incomparablemente más de Hume que de Kant, contra el cual tenía una profunda antipatía, y que verdaderamente (si juzgo correctamente) no me ha determinada en absoluto." (68)

De acuerdo con esto sería ilustrativo añadir aquí la opinión que M. Farber mantiene sobre la preferencia de Husserl por el Empirismo Inglés, en menoscabo de Kant y del Idealismo Alemán.

En efecto, Farber dice sobre Husserl que " según su filosofía, y opinión personal, él estudió repetidamente el Empirismo Inglés y se encontraba muy lejos del kantismo y del Idealismo Germánico. A él mismo le gustó el punto de vista de la crítica escéptica ".(69)

En cualquier caso, si es algo más evidente el distanciamiento husserliano de la Escuela de Marburg, no parece tan clara la ausencia de deuda intelectual mantenida con Kant, y, sobre todo, a la luz de nuestro apartado anterior, en donde hemos analizado la relación entre el pensador de Königsberg y el autor objeto de nuestro trabajo.

(68) "Ich habe von Hume unvergleichlich mehr gelernt als von Kant, gegen den ich tiefste Antipathie hatte, und der eigentlich (wen ich rect urteile) mich überhaupt nicht bestimmt hat". Carta a Metzger. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. I Halbband, 4 sept. 1919, pág. 198.

(69) FARBER, M., The Foundation of Phenomenologie, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1943, pág. 17.

Incluso hay quien encuentra en Husserl abundantes dependencias intelectuales, no sólo de Kant, lo que parece evidente, sino además de los Neokantianos; baste citar, y a modo de ejemplo, a Iso Kern. (70)

Por todo ello puede parecer exagerada la opinión de R.A.Mall, en su trabajo Experiencia y razón, cuando señala que: " sería evidente a un cuidadoso lector que la continuidad histórico-filosófica de Hume a Husserl no discurre tanto vía Kant, como vía Meinong, Brentano, Avenarius, James y otros." (71)

Una opinión semejante pretende entender el " empirismo " de Husserl en una línea que le acerque mucho más al empirismo positivista, psicologista, que a su verdadera orientación racionalista, tal como nos es ofrecida por Kant y, mal que le pese a Mall, también por Hume. Y tanto en Kant, como en Hume o como en Husserl, se da una búsqueda de la verdadera experiencia que se consigue to-

(70) KERN, I., Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus.
Haag, M.Nijhoff, 1964.

(71) MALL, R.A., Experience and reason. The Phenomenology of Husserl and its relation to Hume's philosophy.
Haag, M.Nijhoff, 1973.

mando como vía de acceso la razón; esa experiencia alcanzaría en el campo de la conciencia el carácter de "vérités de raison", como diría Leibniz, bajo una visión completamente clásica en el enfoque del problema.

F.Sauer, en su obra sobre la relación de la fenomenología husserliana con el pensamiento de David Hume, piensa que efectivamente Hume ha insinuado, en su "Teoría de las Impresiones", la posibilidad de una experiencia inmanente de la conciencia y dedica su obra a considerar si la interpretación sensualista de las impresiones puede ser tratada fenomenológicamente. De ahí que, por este motivo, la dificultad fundamental estribaría en ver hasta que punto la Teoría de las Impresiones de Hume se aproxima a la Wesensschau de Husserl, para posteriormente llegar a la conclusión de que el concepto utilizado por Hume de impressions puede ser perfectamente entendido bajo la originäre Anschauungen de Husserl.

(72)

(72) SAUER, F., Über das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume. Kantstudien XXXV, 1930, pág. 151 y ss.

Así pues consideramos que la reducción fenomenológica no es, como veremos más adelante con más detenimiento, una puesta entre paréntesis de lo dado originaria -mente por las sensaciones; lo que en realidad se suprime teóricamente por la epojé es una interpretación ingenua de esas impresiones, pues, como hemos dicho ya anteriormente, Kant, Hume y Husserl ven en tales impresiones la única vía de acceso posible a la conciencia.

Ver, por medio de las impresiones, lo originario de los fenómenos, en su remitirse a nuestra conciencia pura, es la recomendación última de Husserl, tal como aparece expresada en la ya citada carta a Metzger:

" Yo, cuya vida consistió en aprender y practicar el ver puro y en imponer su derecho original, digo: el que ha llegado (a través de un cumplimiento de las intenciones, lleno de esfuerzo) al ver puro, se encuentra absolutamente seguro de que lo visto, en repetición del proceso de cumplimiento, está - dado originalmente -... y acerca del método, de los horizontes, de los campos de trabajo de la idea, yo sólo digo una sola palabra: ve!." (73)

(73) HUSSERL, E., Carta a Metzger. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. I Halbband, 4 sept. 1919 pág. 196.

(20) La influencia de Hume en Kant.

Esta recomendación, que anima a la práctica del verdadero " ver puro " y descubrir así lo originär gegeben, se inserta en la línea tradicional de la vocación empírica de Husserl, dentro de ese " verdadero empirismo " que en su dedicación " a las cosas mismas " desvela los rasgos fundamentales de la conciencia intuitiva.

Pero, desgraciadamente, Hume, deslumbrado por el sensualismo, fue incapaz de aprender y practicar el ver puro, y, por tanto, no llegó a descubrir plenamente el dominio eidético de la fenomenología.

Sin embargo, tanto Kant como Husserl, sí fueron, por su parte, capaces de sacar el mayor provecho del pensamiento de Hume. Porque, efectivamente, tal y como señala H.J.Vleeschauwer, en su Evolución del pensamiento kantiano,: " La primera solución general del problema de la objetividad fue encontrada gracias al impulso de Hume que Kant, ciertamente no ignoraba antes, pero cuya acción disolvente para la metafísica no podía aparecer con una evidencia tan urgente más que en el instante en que Kant, al haber perdido confianza en el dogmatismo del usus realis del entendimiento, había planteado duramente el problema crítico de la objetividad." (74)

Del mismo modo " es bastante tentador creer que la repugnancia por la especulación metafísica fue acentuada - en Kant - por la lectura de Hume. Es indiscutible que las indicaciones acerca de Hume y de su doctrina se vuelven, a partir de 1762, cada vez más numerosas y más precisas ". (75)

Sería necesario hacer notar que, en Kant, este rechazo de la especulación metafísica, no alcanza a toda la metafísica sino, únicamente, a la metafísica sintética, en la que el método sintético, válido para las matemáticas, es llevado indiscriminadamente a los juicios sobre los hechos. Por tanto Kant niega la posibilidad de proceder sintéticamente cuando se pretende llegar al conocimiento de una " esencia existente ".

La inspiración de Kant en Hume llega hasta tal punto que " se ha visto naturalmente en el Enquiry de Hume el origen de la doctrina kantiana, pero es curioso, sin embargo, comprobar que Kant tuvo conocimiento de esta obra antes de 1762 sin que parezca haber ejercido una acción determinante". (76)

(74) VLEESCHAUWER, H.J., La evolución del pensamiento kantiano. (Historia de una doctrina). Trad. Ricardo Guerra. Centro de estudios filosóficos de la U.A. de México, 1962, pág. 196.

Es indudable que Hume contribuyó enormemente a colocar a Kant en el camino crítico, verdadero exponente de su anti-idealismo y de su anti-psicologismo. El resultado será entonces el de un idealismo crítico que conducirá a la constitución de la Teoría de la experiencia, en la que el objeto aparece como resultante de funciones subjetivas localizadas en las funciones cognoscitivas. En este contexto la objetividad se presenta como el resultado de la mutua interrelación entre sensibilidad y entendimiento. A la aportación sensible de los datos le seguirá por tanto la donación de la unidad perceptiva por parte del entendimiento.

Por ello " cuando Kant agradecía a Hume el haberle despertado del sueño dogmático, le agradecía la primera chispa de luz en su solución del problema del conocimiento, al sugerirle Hume, a propósito del problema de la causalidad, que la objetividad de un juicio sobre la pluralidad de los fenómenos se debía al dinamismo del sujeto". (77)

(75) VLEESCHAUWER, H. J., o.c., pág. 46.

(76) VLEESCHAUWER, H. J., l.c., pág. 48.

(77) RÁBADE ROMEO, S., Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura". Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredas. Madrid, 1969. pág. 34.

En consecuencia de todo esto, " Kant trascendentalizará el hábito o costumbre de Hume y generalizará la doctrina de que toda síntesis objetiva es una síntesis apriórica del sujeto".(78)

Kant, animado por Hume, va a desatar, de esta manera, la gran revolución Copernicana en la que el conocimiento se libera de la sujeción a los objetos y termina , finalmente, imponiéndose a ellos.

En este mismo sentido, y con respecto al gran progreso que supone esta postura en Kant, superador de la Teoría del conocimiento de Descartes y de Leibniz, el profesor Rábade precisa que " innatismo y armonía preestablecida significan negación de voto de confianza al sujeto en la fundamentación de la objetividad del conocer".(79)

Y precisamente en esta misma línea se lamenta Kant , en el apartado sexto de su Introducción a la Crítica de la Razón Pura, titulado:Problema general de la Razón pura, de que Hume " entre todos los filósofos fue el que

(78) RÁBADE ROMEO,S., ibidem.

(79) RÁBADE ROMEO,S., ibidem.

más se acercó a este problema, aunque sin pensarlo, ni con mucho, con suficiente determinación y en su universalidad, sino quedándose en la proposición sintética del enlace del efecto con su causa (principium causalitatis), creyó haber demostrado que semejante proposición es enteramente imposible a priori y, según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser una mera ilusión de supuesto conocimiento racional de lo que en realidad sólo de la experiencia está sacado y ha recibido por el hábito la apariencia de la necesidad. Jamás hubiera caído (Hume) en semejante afirmación, destructora de toda filosofía pura, si hubiese tenido ante los ojos nuestro problema en su universalidad; pues entonces hubiera visto que, según su argumento, tampoco podría haber matemática pura, porque ésta encierra seguramente proposiciones sintéticas a priori; y de hacer esta afirmación le hubiera guardado su buen entendimiento ". (80)

De este modo, y según E.W.Schipper, " la experiencia, por ser una síntesis apriórica se convierte en un conocimiento investido de la necesidad propia del conoci -

(80) KANT, M., Crítica de la Razón Pura, trad. M.G. Morante, Colección de Filósofos Españoles y Extranjeros, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1928 , pág. 98.

miento científico, dejando de ser un mero agregado de percepciones. En esto Kant continúa de alguna manera la tradición leibniziana de que un conocimiento auténtico basado en la razón ha de ser un conocimiento universal y necesario ". (81)

Por ello, y como acabamos de ver en las propias palabras de Kant, " lo importante es - según el profesor Rábade - que la razón misma sea la fuente de esta universalidad y necesidad. Por eso, en la en la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura, Kant se enfrenta, por lo que a este punto respecta, con los dos máximos representantes del empirismo, Locke y Hume, reprochándole al primero su inconsecuencia, y su escepticismo al segundo ". (82)

El proyecto de Hume es, en gran medida, similar al de Kant, ya que las líneas generales de sus respectivos programas, expresadas en estos tres puntos: postulación de una crítica de la razón, tanto pura como práctica ,

(81) SCHIPPER, E.W., Kant's answer to Hume's problem , Kantstudien (53), 1961-62, pág. 72.

(82) RÁBADE ROMEO, S., l.c., pág. 50.

que delimite claramente las fronteras del conocimiento humano, el rechazo de la metafísica tradicional y el planteamiento de la posibilidad de una metafísica auténtica y compatible con el desarrollo de los logros científicos, son plenamente comunes.

La gran diferencia entre ambos se establece en la postura absolutamente consecuente del empirismo de Hume que le lleva a una verdadera ruptura con la tradición metafísica occidental, que va desde Heráclito hasta Leibniz, y que inevitablemente le va a arrastrar al callejón sin salida del escepticismo y que, por otra parte, no le va a poder librar de una Teoría del conocimiento claramente psicologista.

La ley trascendental y sus postulados se oponen, en la gnoseología kantiana, como vimos en el apartado anterior, a toda suerte de escepticismo o psicologismo, aunque dada la "estructura antinómica de la doctrina kantiana, que sobrevive al fin de las antinomias," la tentación del escepticismo sobre su propio mundus intelligibilis no se alejó, en ocasiones, del pensamiento de Kant. (83)

(83) ADORNO, Th.W., Dialéctica Negativa, Trad. José María Ripalda, Taurus Ediciones, S.A., Madrid. 1975, pág. 392.

(21) Husserl y el empirismo de Hume.

Como afirma R.Boehm: " Una fenomenología no puede fundamentarse más que a partir de un nivel pre-fenomenológico; es decir, debe fundamentarse sobre el terreno mismo de la actitud natural " (84). Y, por supuesto, " este terreno natural se encuentra debajo de la reducción en un sentido problemático, pero positivo y fundamental".(85)

134.
La fundamentación de la fenomenología trascendental se realiza, pues, sobre una reflexión que toma como punto de partida el terreno natural; pero Hume, que se hallaba, en un principio, en " el buen camino " fue desviado de éste por su sensualismo y no llegó, por tanto, a descubrir plenamente el dominio fenomenológico (86), aunque sí lo " fenomenológicamente dado "(87).

(84) BOEHM, R., Les ambiguïtés des concepts husserliens d'inmanence et de transcendance, en " Revue Philosophique de la France et de l'Etranger ", 1959/4, pág. 509.

(85) BOEHM, R., ibidem.

(86) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 118.

(87) HUSSERL, E., E.P.I. Beilage XV.

En este sentido, la crítica que Husserl hace de la filosofía de Hume es semejante a la misma crítica que, de tal autor, hace Kant y, por lo tanto, es fácil caer en la tentación de creer que Husserl vió a Hume con los mismos ojos que Kant, y que entendió al máximo representante del Empirismo Inglés tal y como Kant lo había entendido e interpretado. Pero, no obstante, no hay que ignorar que Husserl era de la opinión de que Kant no había visto claramente el problema de Hume, tal como afirma en su Krisis. (88) Y lo que parecía no haber visto claro Kant era que toda la filosofía de Hume se establece en un intento de crear todo un sistema filosófico de la intuición, una auténtica filosofía de la intuición. Y, como Hume, Husserl quiere también esclarecer, desenvolver y ayudar a ver, pues " la ciencia no debe ser el campo para un tipo de juego arquitectónico". (89) Y hay que mirar y ver, porque " la sistemática, que es propia de la ciencia, no la inventamos sino que está

(88) HUSSERL, E., Krisis, pág. 99.

(89) " Die Wissenschaft soll nicht das Feld für eine Art von architektonischen Spiel sein ".

HUSSERL, E., L.U., I, pág. 15.

en las cosas, en las cuales, simplemente, la hallamos o descubrimos ". (90)

Hay un fragmento de la Crítica de la Razón Pura, en el que Kant juzga a Hume, y con cuyo espíritu Husserl no estaría excesivamente de acuerdo:

" La deducción trascendental de todos los conceptos a priori tiene pues un principio, hacia el cual debe enderezarse la investigación toda, y es a saber: que esos conceptos tienen que ser conocidos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia (ya sea de la intuición que se encuentra en ella, o del pensamiento). Conceptos que proporcionan el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia, son necesarios, precisamente por ello. Mas el desarrollo de la experiencia, en donde se encuentran, no es su deducción (sino su ilustración), porque entonces no serían más que contingentes. Sin esa primordial referencia a la experiencia posible, en donde se presentan todos los objetos del conocimiento, no podrían comprenderse la referencia de los conceptos a algún objeto.

El famoso Locke, a quien faltó hacer esta consideración, habiendo hallado en la experiencia conceptos puros del entendimiento, los derivó de la experiencia y sin embargo procedió con tanta inconsecuencia que se

atrevió a ensayar de obtener con ellos conocimientos que pasan muy por encima de los límites de toda experiencia. David Hume conoció que para poder hacer esto último, era necesario que esos conceptos tuviesen su origen a priori. Pero no pudo explicarse cómo sea posible que el entendimiento tenga que pensar, como necesariamente enlazados en el objeto, conceptos que, en sí, en el entendimiento, no están enlazados, y no cayó tampoco en la cuenta de que acaso el entendimiento, por medio de esos conceptos mismos, pudiera ser el creador de la experiencia en donde sus objetos son hallados; así pues, apremiado por la necesidad, hubo de derivarlos de la experiencia (a saber, de una necesidad subjetiva, que se origina en la experiencia por frecuente asociación, y que luego consideramos falsamente como objetiva, y es la costumbre), pero procedió después con gran consecuencia, declarando que es imposible franquear los límites de la experiencia con esos conceptos y con los principios a que ellos dan lugar. Pero la derivación empírica que ambos autores verificaron, no se compagina con la realidad de los conocimientos científicos a priori que poseemos, a saber: la matemática pura y la ciencia universal de la naturaleza, y por tanto queda refutada por el hecho (Factum)." (91)

(90) HUSSERL, E., L.U., I. pág. 15.

(91) KANT, E., Crítica de la Razón Pura, Trad., M.G. Morente, Madrid, 1928, págs. 239 y 240.

Como ya hemos advertido anteriormente, la postura crítica de Husserl, con respecto a Hume, no es similar a la de Kant. El mismo Husserl nos advierte que Kant no comprendió correctamente a Hume, haciendo destacar que si hay un a priori en Hume, éste debe de ser un " a priori inmanente ". (92) Por ello Husserl llega a ver en el Treatise un verdadero intento de alcanzar una concepción trascendental de la filosofía. (93)

Kant, en opinión de Husserl, identifica el concepto de a priori en Hume con su concepto del conocimiento analítico, pero, contrariando a Kant, Husserl mantenía que la Doctrina de la relación de las ideas de Hume no implica que los juicios matemáticos sean puramente analíticos y tautológicos. (94)

Husserl, movido por un desmedido entusiasmo hacia Hume, no duda en admitir que el punto central de la Doctrina del filósofo escocés, acerca de las impresiones y de la ideas, es absolutamente correcto. (95)

(92) " Wenn es ein a priori gibt, so gibt es nur ein immanentes a priori ".
 HUSSERL, E., E.P., I. pág. 355.

(93) HUSSERL, E., E.P., I. pág. 198.

(94) HUSSERL, E., E.P., I. pág. 353.

Un entusiasmo semejante llevó a Husserl a preguntarse si acaso no implicaría la Teoría de Hume una auténtica Revolución Copernicana (96), en el mismo sentido que H.H.Price se refirió a la "versión escocesa de la Revolución Copernicana de Kant". (97)

En un sentido similar B.Russell sostenía, en su Historia de la Filosofía de Occidente (98), que la filosofía kantiana representaba un tipo de racionalismo "prehumeano", y que, por tanto, podía llegar a ser perfectamente refutada por los argumentos de Hume. La parcialidad de la opinión de B.Russell, destacado representante del Empirismo-lógico británico, no ofrece lugar a dudas.

(95) " Völlig korrekt ist doch der Ausgangspunkt Humes von der Impressionen und Ideen ". HUSSERL, E., E.P., I. pág. 352.

(96) " Liegt nicht auch in Humes Lehre die kopernikanische Umwälzung?". HUSSERL, E., E.P., I. pág. 354.

(97) PRICE, H.H., Hume's Theory of the External World, The Clarendon Press. Oxford 1967, pág. 9.

(98) RUSSELL, B., Historia de la Filosofía de Occidente, Traducción de Ruiz Werner y García Puente. en Ed. Aguilar, Madrid 1973, Libro 3. pág. 162.

Volviendo a Husserl sería necesario señalar que éste afirmaba, con respecto a Hume, que el filósofo es -
 cocés no subjetivizaba todas las formas de intuición y
 de entendimiento, por lo que las relaciones entre las
 ideas poseían una validez absoluta, de modo que ellas
 son tan verdaderas como las observaciones de nuestro
 conocimiento inmediato, y por tanto " Hume estaba, en
 la base, más cerca de la verdad con sus " relations of
ideas ", y todos los reproches de Kant no son claros o
 les falta fundamento " (99)

Sin embargo, por parte de Kant, no todo fueron re -
 proches hacia Hume. El mismo Kant reconocía que la crí-
 tica se encontraba, de alguna manera, provocada por la
 duda de Hume. (100)

De entre los tres estadios necesarios para toda fi-
 losofía: el dogmático, el escéptico y el crítico, Hume,
 en opinión de Kant, formuló mejor que nadie el segundo
 de estos pasos inevitables, pero no alcanzó plenamente
 el último que consiste en " someter a examen, no los

 (99) " Im Grunde war Hume mit seinen " relations of
ideas der Wahrheit näher, und alle Vorwürfe Kants sind
 unklar oder unbegründet ". HUSSERL, E., E.P., I, pág. 359.

(100) KANT, E., Kritik der reinen Vernunft, 92.AA.V., pags.
 52-53.

hechos de la razón, sino la razón misma respecto de su poder y capacidad total en orden a los conocimientos a priori ". (101) Y por lo tanto " ya no se trata aquí de una simple censura, sino de una crítica de la razón; no se trata de descubrir simples barreras (Schranken), sino límites determinados (bestimte Grenzen); no se trata de señalar ignorancias respecto de puntos concretos, sino de fijar la imposibilidad para la razón de acceder a ámbitos enteros de cuestiones que rebasan su capacidad ". (102) Y es que según Kant " el escepticismo es un lugar de pausa para la razón humana, donde ella puede reflexionar sobre su camino dogmático y hacerse el plan del sitio en que se encuentra, para poder elegir su ruta en adelante con mayor seguridad; pero no es un domicilio para residencia permanente, ya que ésta sólo puede ser encontrada en una certeza completa, bien del conocimiento de los objetos mismos, bien de los límites dentro de los que está encerrado todo nuestro conocimiento de los objetos ". (103)

(101) KANT, E., Kritik der reinen Vernunft, A 761, B 789.

(102) RÁBADE ROMEO, S., Hume y el fenomenismo moderno. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos, Madrid. 1975. pág. 438.

(103) KANT, E., Kritik der reinen Vernunft, A. 761-762 , B 789-790.

El escepticismo de Hume se plantea, como hemos visto, como un paso obligado en el proceso de reflexión general de la filosofía; pero, no obstante, es preciso señalar que Hume, tal como se deduce del conjunto de su obra, era partidario, en realidad, de un escepticismo moderado, o, en términos modernos, de una postura positivista crítica. Y, por ello, aunque no llegara a alcanzar plenamente el criticismo, Hume le fue útil y necesario a Kant para superar el dogmatismo, y por tanto resulta evidente que "Hume nos obliga a pasar del dogmatismo al escepticismo y nos pone en camino del criticismo: no es que el escepticismo dé respuesta satisfactoria a las cuestiones de la razón, pero ayuda a preparar los medios para que tal respuesta se logre" (104)

Y de igual manera que Kant se planteó la necesidad insoslayable de superar a Hume, Husserl trata de ir todavía mucho más lejos que Kant y su criticismo, encontrando en Hume, precisamente, pistas que permiten, según él, sospechar perspectivas claramente fenomenológicas.

Aunque las observaciones y comentarios de Husserl sobre Hume no son siempre unitarias, lo cierto es que

(104) RÁBADE ROMEO, S., ibidem.

es frecuente encontrar alabanzas en numerosos y diferentes lugares de su extensísima literatura filosófica, e incluso es posible destacar la importante presencia del pensamiento de Hume en los manuscritos que no fueron publicados. Efectivamente Husserl opina que Hume estuvo casi pisando el camino de la fenomenología, camino que hubiese alcanzado plenamente si hubiera sido capaz de ver solamente un poco más allá de su intenso empirismo sensualista.

No obstante, Husserl otorgó a Hume el crédito de ser un pensador firme y consecuente con sus principios filosóficos.

Husserl, situándose en una postura similar a la del propio Hume, frente a la tradición empirista británica de Locke a Berkeley, sostiene que el empirismo de Hume es tan sólo un empirismo aparente: schein-empirismus (105), mientras que la tradición empirista de Locke comporta un empirismo, pero también y sin remisión un importante escepticismo: but also scepticism (106).

(105) HUSSERL, E., E.P., I. pág 138 y ss.

(106) HUSSERL, E., E.P., I. ibidem.

Refiriéndose al Treatise Husserl afirma (107) que se trata de un ingenioso trabajo que llega incluso a abarcar la noción de una fenomenología pura, en cuyo ámbito no penetra profundamente al faltarle la aplicación del método eidético. Y en la Krisis (108) señala que Hume no consiguió ver que su propio escepticismo era un peldaño decisivo hacia una ciencia radical.

En este mismo contexto, F.Sauer sostiene (109) que, según la interpretación de Husserl de las enseñanzas de Hume, queda claro que el llamado " impresionismo humeano ", elaborado de una manera consecuente, no nos conduce finalmente a un escepticismo sino a una fenomenología de la inmanencia.

En esta misma línea, cuando el profesor Rábade encuadra a Hume en el ámbito de un fenomenismo moderno,

(107) HUSSERL, E., Phän.Psy., pág. 328 y ss.

(108) HUSSERL, E., Krisis, Beilage XI.

(109) SAUER, F., Über das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume. Kant-Studien XXXV, 1930, pág. 151 y ss.

es de destacar que " naturalmente el mundo de los fenómenos ya no es un mundo de fenómenos como aparece - res que nos remitan con necesidad a las cosas; es un mundo de fenómenos que, teóricamente, se absuelven sin residuos en las percepciones de mi conciencia ".
(110)

(110) RÁBADE ROMEO, S., o.c., pág. 38.

(22) Husserl y Hume ante el concepto de reducción.

Como ya hemos indicado en ocasiones anteriores Husserl ha dejado bien claro, a lo largo de toda su obra, que las más importantes influencias recibidas eran las de Descartes y las de Hume. A este respecto, por ejemplo, es bien sabido que la epojé husserliana, Aufhebung, mantenía una estrecha similitud con la duda cartesiana. Esta actitud fenomenológica arrastraba a Husserl a otras muchas similitudes con el pensamiento de Descartes, tales como la coincidencia común en el estilo dogmático de ambas filosofías, que se halla en estrecha relación con la búsqueda de una certeza firme, y el deseo de querer fundamentar una filosofía que pueda ser interpretada en los términos de una ciencia absoluta. Por otra parte, el cogito representa, para los dos pensadores, la solución final de sus deseos y a través de él se abre el acceso a la verdad por medio de la capacidad intuitiva del entendimiento. Llegamos así a establecer el punto fundamental de conexión: todo conocimiento válido ha de partir de esta primera evidencia.

Hemos de reconocer que indudablemente tanto las Ideen I como las Cartesianische Meditationen gozan de un impecable estilo cartesiano ya que parten de la experiencia trascendental pura como primer paso de su andadura gnoseológica. Parten, en definitiva, de la propia conciencia trascendental del ego.

Es, en definitiva, la dimensión fenomenológica-trascendental de la intencionalidad la que establece el carácter típicamente cartesiano de las dos obras señaladas.

La epojé persigue, por tanto, la conquista de una ciencia radical, tarea que no podría llegar a ser realizada sin la práctica sistemática de la intencionalidad. Conviene recordar, en este punto, que se halla un concepto, en Hume, que juega el mismo papel que el término de intencionalidad en la fenomenología trascendental. Se trata del concepto de belief que corresponde, al menos en la forma más general, a la intención teórica. Husserl empleará, en la misma línea que belief la palabra Doxa y hará referencia a una doxische Ursetzung.(111)

Por otra parte hemos de reconocer que la reducción fenomenológica no se encuentra exenta de radicalismo, de un radicalismo absoluto, der absolute Radikalismus. El radicalismo no es, según Husserl, otra cosa que una

(111) HUSSERL, E., L.U. II, pág. 430.

aspiración hacia una situación libre de presuposiciones:
ein Streben nach Voraussetzungslosigkeit.(112)

Husserl interpreta también este radicalismo como una auto-reflexión radical, Selbst-besinnung, que adquiere un sentido vital en nuestra subjetividad trascendental, y, por ello, " la vuelta a la subjetividad significa el retorno al campo originario de nuestra razón: Ursprungs-feld aller Vernunft ". (113)

148 No vamos a profundizar, aquí y ahora, en el importantísimo concepto de reducción en el contexto general de la fenomenología de Husserl, concepto que se halla especialmente explicitado a lo largo de las Ideen I y III. (114) e implícitamente en el desarrollo global de las Meditationen, como veremos en la tercera y última parte de este trabajo.

(112) HUSSERL, E., F.u.t.L., pág. 224.

(113) HUSSERL, E., E.P. I., pág. 28.

(114) HUSSERL, E., Ideen I, parágrafos: 33, 56, 58 y 62.

HUSSERL, E., Ideen III, pág. 145 y ss.

Lo que sí conviene destacar, y en relación con el concepto de reducción en Husserl y en Hume, es que, como hace destacar L.Landgrebe: " el punto de partida de la Teoría de la reducción de Husserl es su criticismo radical de nuestra experiencia, en el campo de nuestra actitud natural. La reducción fenomenológica radical elimina la muy general Tesis del punto de vista natural en cuanto tal." (115)

Indudablemente la doctrina husserliana no pretende, ni mucho menos, caer en el escepticismo, ni siquiera como recurso dialéctico, como hacía Kant, cuando decide que el mundo de la actitud natural ha de ser eliminado.

No se trata, evidentemente, de perder la convicción de la existencia de lo mundano, sino que, por el contrario, valoramos, con esta actitud reduccionista, todavía más la existencia del mundo. (116)

(115) LANDGREBE, L., Der Weg der Phänomenologie, Gütersloher Verlag-Haus Gerd-Mohn, Gütersloh, Darmstadt, 4ª ed. 1971, pág 149 y ss.

(116) HUSSERL, E., Ideen I., parágrafo: 31.

Por todo ello Husserl trata de distinguir su Doctrina de la reducción de la del método cartesiano de la duda, pues, con esta última, se puede llegar a tener la impresión de que, efectivamente, se duda de la existencia del mundo natural. (117)

Hume, según Husserl, es mucho más consistente y radical que Descartes en lo referente a esta problemática. Hume, fiel a la Teoría de las representaciones de Berkeley, insiste en el empirismo de lo dado individual y, precisamente a causa de esta insistencia, nos conduce a la Teoría de las ideas tal y como la desarrolla la fenomenología.

Sin embargo, Husserl piensa que Hume, al vincular cada cosa con las impresiones sensuales, se mueve en un ámbito claramente reduccionista en el que se da sistemáticamente una reducción nominalista de las impresiones: nominalistische Reduktion aller Ideen auf Impressionen. (118)

(117) HUSSERL, E., Ideen I, parágrafo: 31.

(118) HUSSERL, E., E. P. I., Vorlesung 23.

En cualquier caso lo que parece claro es que Husserl tiene más a favor que en contra de Hume; o dicho de otra manera, puestos a comparar entre los dos sistemas, es posible que encontremos más puntos de acuerdo que claras oposiciones.

Y, si volvemos al tema de la reducción, hallamos que si en la crítica de la experiencia mundana, mundane Erfahrung, se da, por parte de Husserl, el descubrimiento de la experiencia trascendental, no es menos cierto que con la apertura humeana del camino que conduce a la Teoría de la abstracción se están creando las condiciones para establecer el origen de la objetividad en la subjetividad trascendental.

Por otra parte Husserl mantiene que nuestra "creencia en el mundo", Welt-glaube, no es más que un "prejuicio universal de positividad ": universale Vorurteile der Positivität.(119)

Conviene señalar que Husserl no utiliza la palabra "prejuicio" en sentido negativo sino en un sentido estricto, a este respecto es especialmente reveladora

(119) HUSSERL, E., E.P. I., pág. 461.

la aclaración que Adorno hace al respecto:

" Originariamente, con "prejuicios" se menciona un estado de cosas inofensivo; en tiempos pasados se trataba del juicio fundado en experiencias y decisiones anteriores, el praeiudicium; más tarde, la metafísica - Descartes, Leibniz principalmente - ha declarado las verdades innatas, prejuicios en sentido estricto, como la suma verdad filosófica; y según Kant, los enunciados a priori - la percepción preordenada lógicamente - forman la ciencia pura. Sólo en Inglaterra, en donde la percepción aparecía desde hacía siglos como la instancia suprema del conocimiento, el prejudice - es decir, la opinión que antecede a la comprobación de los hechos o que escapa enteramente a ella (exceptuando la Biblia) - equivalió desde largo tiempo atrás a prejuicio en sentido negativo ". (120)

Volviendo a Hume ¿ acaso no podemos entender su creencia-en-el-mundo, su world-belief, como un " prejuicio " en el sentido husserliano del término ?. A la luz de todo lo anteriormente dicho parece que la respuesta a nuestra pregunta sería afirmativa.

(120) ADORNO, Th. W., Sobre los prejuicios, Sociológica, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid 1971 .
pág. 124.

El paralelismo Husserl-Hume, en el que el concepto de constitución del primero corresponde al de imaginación en el segundo, y en el que el concepto de Lebenswelt corresponde al de external-world, alcanza su máximo punto de contacto, como hemos podido comprobar, en el concepto de experiencia.

(23) Husserl y Hume ante el concepto de experiencia.

El concepto de experiencia en Hume tiene, necesariamente, que estar íntimamente relacionado con su Teoría de la creencia. Según Hume la creencia posee una " immediatez " (immediateness) y atiende a la experiencia. La creencia, por otra parte, es distinta de la ficción y acerca más los objetos creídos a las impresiones. Nos encontramos entonces con que la experiencia es sintética en cuanto a su carácter. (121) Nuestro conocimiento y nuestra creencia en la causalidad viene, por lo tanto, de la observación y de la experiencia. (122)

La percepción, evidentemente, es la cualidad que hace posible la experiencia. Hume, en este sentido , describe la percepción por la cualidad de estar pre-

(121) HUME, D., An Abstract of a Treatise of Human nature. Reprinted in: Hume-Theory of Knowledge, ed. by D.C. Yalden-Thomson. Edinburg, 1951. pág. 259 y ss.

sente al espíritu. Por medio de la percepción, afirma Hume, "empleamos nuestros sentidos o somos motivados por la pasión o ejercemos nuestro pensamiento y reflexión". (123)

En consecuencia, la regularidad, la uniformidad de la naturaleza pertenece a la misma esencia de la experiencia, y, en ausencia de estos factores, toda experiencia se vuelve inútil.

El problema de la experiencia nos lleva al planteamiento directo del problema paralelo de la causalidad, y, según Hume, el principio de causalidad, en cuanto principio universal de transición está basado en la universalidad de la imaginación. (124)

(122) HUME, D., A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning. ed.by. L.A. Selby-Bigge. Oxford 1960. pág. 82.

(123) HUME, D., An Abstract. l.c., pág. 249.

(124) HUME, D., Treatise. o.c., pág. 225 y ss.

El poder trascendental de la imaginación, su poder constitutivo, es puesto de manifiesto por Hume en el examen del fundamento de las matemáticas, porque, tal como él dice, " la imaginación, cuando está introducida en cualquier proceso de pensamiento, es apta para continuar incluso cuando su objeto falla y, como una galera puesta en movimiento por los remos, sigue su curso sin cualquier otro impulso." (125)

Y así, siguiendo nuevamente a Hume, encontramos que " sin esta cualidad, con la que el espíritu anima algunas ideas más allá de otras, no podríamos nunca asentir a ningún argumento, ni llevar nuestra vista más allá de esos objetos que están presentes en nuestros

(125) " the imagination, when set into any train of thinking, is apt to continue, even when its object fails, and like a galley put in motion by the oars , carries on its course without any new impulse ".

HUME, D., Treatise, pág. 198.

sentidos...la memoria, los sentidos y el entendimiento se fundamentan todos, en efecto, sobre la imaginación o vivacidad de nuestras ideas." (126)

Así pues, mediante la imaginación Hume viene a caracterizar " los principios que son permanentes, irresistibles y universales " (127).

Se trata, en definitiva, de los principios constitutivos de la conciencia trascendental.

(126) " without this quality, by which the mind enlivens some ideas beyond others, we could never assent to any argument, nor carry our view beyond those few objects, which are present to our senses...The memory, senses and understanding are, therefore, all of them founded on the imagination, or vivacity of our ideas."

HUME, D., Treatise, pág. 265.

(127) " The principles wich are permanent, irresistible, and universa ".

HUME, D., Treatise, pág 225.

La experiencia ocupa, pues, en Hume una situación de privilegio en su doctrina, apareciendo como el punto de partida originario y radical de todo conocimiento posible. Husserl, no desatendiendo este punto de vista, fue más allá y alcanzó, a través de la fenomenología trascendental la descripción de la vida de la subjetividad trascendental, y, por tanto, penetró en el campo de una verdadera experiencia trascendental absoluta y originaria.

El problema de una experiencia trascendental se encuentra, por lo tanto, vinculado con una consecuente visión trascendental absoluta que se sitúa en la dimensión exacta del verdadero empirismo.

De este modo, se elimina el ámbito de la experiencia mundana y se alcanza el pleno dominio de la subjetividad que es experimentada en nuestra experiencia original. Se trata, en definitiva, de la auténtica experiencia del Yo, del "yo soy", que es para Husserl, como veremos en nuestro detenido estudio de las Meditaciones Cartesianas, el principio de todos los principios.

(24) Análisis fenomenológico de la Teoría de la abstracción de Hume.

La opinión general que Husserl mantiene de Hume es la de que, con modificaciones adecuadas, los pensamientos de Hume pueden construirse formando una Teoría que sería aceptable en su generalidad. Y bajo este punto de vista procede Husserl, en sus Investigaciones Lógicas, al análisis fenomenológico de la Teoría de la abstracción del filósofo escocés.

Resulta evidente el hecho de que la concepción de la abstracción de Hume se encuentra, más o menos, estrechamente relacionada con la de Berkeley. El propio Hume dice, en la primera parte de su Libro Primero, sección VII, refiriéndose a Berkeley, que: " Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional en este particular y ha afirmado que todas las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y las hace despertar, en ocasiones, otras ideas individuales que son semejantes a ellas. Como yo considero éste uno de los más grandes y más valiosos descubrimientos que han sido hechos en los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo por

algunos argumentos que espero lo pongan más allá de toda y controversia ". (128)

Así pues, y según Hume, la universalidad se asienta en la sustitución representativa y es expresamente considerada como auténtica sustitución, en la que la singularidad se pone en el lugar de otras singularidades que, según expresión de Berkeley, son " sugeridas " psíquicamente por la primera, o, según expresión del propio Hume, "evocadas en el recuerdo".

En opinión de Husserl, Hume no solamente reproduce lo fundamental del espíritu doctrinario de Berkeley , sino que, apuntando mucho más lejos, trata de dar a esta doctrina una forma más exacta y, especialmente, una mayor profundidad psicológica.

Lo que interesa entonces, y de una manera muy especial, no es tanto la oposición de Hume a la Teoría de las ideas abstractas, sino las apreciaciones psicológicas asociativas que les agrega.

(128) HUME, D., Tratado de la naturaleza humana, Trad. de V.Viqueira, Colección Universal de ed.Calpe, Tomo I, Madrid, 1923. pág. 46.

Hume, trata de probar, la imposibilidad de las imágenes abstractas producidas por la supresión de las notas correspondientes a las imágenes concretas y, en consecuencia, recoge así sus resultados:

" Las ideas abstractas son, pues, en sí mismas individuales, aunque puedan llegar a ser generales en su representación. La imagen en la mente es solamente la de un objeto particular, aunque su aplicación, en nuestro razonamiento, sea la misma que si fuese universal ". (129)

Pero, en opinión de Husserl, estas afirmaciones no concuerdan con lo que la crítica humeana trata de demostrar, ya que la crítica de Hume demuestra que las imágenes abstractas son imposibles. En cualquier caso sucede que si, a pesar de todo, continuamos refiriéndonos a representaciones de carácter universal, pertenecientes a los nombres universales como significaciones de éstos, algo se tiene que haber añadido a las imágenes concretas para poder crear esta universalidad de la significación.

(129) HUME, D., l.c., pág. 50.

Y este algo que por necesidad tendría que haberse añadido a las imágenes concretas " no puede -según el punto de vista de Husserl- consistir en otras ideas concretas ni, por tanto, en las ideas-nombres, pues un conglomerado de imágenes concretas no puede hacer sino representar justamente los objetos concretos , cuyas imágenes contiene ". (130) Lo que sucede es que Hume, fiel al pensamiento de Berkeley, " no menciona - ni ve con eficaz claridad - el hecho de que la universalidad se manifiesta en la vivencia subjetiva y aun - como ya hemos dicho -en toda realización particular de una significación universal. Tampoco advierte que hay en esto rigurosas diferencias descriptivas, pues la conciencia de la universalidad tiene, unas veces, el carácter de genérica, otras veces, el de universal, o adopta el matiz de esta o aquella forma lógica ". (131)

Así pues, los actos en su sentido de vivencias intencionales son difíciles de encuadrar en una Teoría del conocimiento claramente comprometida con la psico-

(130) HUSSERL, E., Investigaciones lógicas I, trad.de M.G.Morente y J.Gaos, Rev.de Occidente,Madrid,2ª ed. 1967. pág.487.

(131) HUSSERL, E., l.c., pág. 488 .

logía y que, por lo tanto, trata de reducirlo todo a " impresiones ", entendidas como sensaciones, y a conexiones de ideas de carácter asociativo. En consecuencia " Hume se esfuerza vanamente por interpretar el belief y acaba por atribuir éste - que es un carácter del acto - una y otra vez a las ideas, en forma de intensidad o de algo análogo a la intensidad ". (132)

Es admisible, en términos generales, que las representaciones universales tengan su origen en sus correspondientes individualidades intuitivas. Pero Husserl objeta que " si es cierto que la conciencia de lo universal se enciende una y otra vez sobre la base de la intuición individual y toma de esta claridad y evidencia, no por ello puede decirse que nazca de la intuición singular ". (133)

En consecuencia de todo esto Husserl no duda en calificar de errónea la manera como Hume trata la abstracción, tanto en su sentido lógico como epistemológico.

(132) HUSSERL, E., ibidem .

(133) HUSSERL, E., l.c., pág. 490.

gico, ya que Hume no trata su investigación de un modo puramente fenomenológico y, por lo tanto, no considera los actos mentales en lo que son por sí y contienen por sí mismos. En consecuencia Hume no pone totalmente en claro los conceptos fundamentales del conocimiento al no atender a los puntos capitales fenomenológicos.

Pero a pesar de todo esto Husserl concede a Hume la gloria de haber abierto el camino a la teoría psicológica de la abstracción y en este sentido los valiosos pensamientos del filósofo escocés han ejercido muchas y fecundas influencias.

El ambiente filosófico creado por la filosofía sensualista de Locke determinó a Hume de tal manera que este último no llegó a desarrollar un análisis estrictamente descriptivo del pensamiento, y la indagación propiamente epistemológica fue desacertadamente sustituida por la indagación empírico-psicológica, de ahí que Hume " crea tener en la concepción del pensar, como función económica del conocimiento, un punto de vista para su aclaración epistemológica. En esto se revela Hume discípulo auténtico de la filosofía de Locke ". (134)

(134) HUSSERL, E., l.c., pág. 491.

Uno de los aspectos que más interesan a Husserl de la Teoría de la abstracción de Hume es el de la Doctrina de la " distinción de razón " que es una consecuencia del principio rector, el resultado y los pensamientos fundamentales existentes en el desarrollo de la propia Teoría de la abstracción.

Por ello, antes de proceder al análisis husserliano de la Doctrina de la " distinctio rationis ", tanto en su interpretación moderada como radical, se hace necesario exponer cuál es ese principio rector, a qué conclusiones conduce y en qué terminos se expresan las ideas capitales de Hume en la exposición de su Teoría de la abstracción.

En la sección séptima del tomo primero del Tratado, expresa así el principio básico de sus planteamientos psicológicos:

" Si las ideas (o representaciones) son individuales en su naturaleza y al mismo tiempo finitas en su número, sólo por el hábito pueden hacerse generales (o universales) en su representación y contener un número infinito de otras ideas bajo sí " (135)

(135) HUME, D., Tratado de la naturaleza humana, Trad. V.Viqueira, Calpe, Madrid, 1923, pág.57.

En virtud de este principio directivo Hume obtiene el siguiente resultado:

" Una idea particular (o representación singular) se hace general (o universal) uniéndose con un término general, esto es, con un término que por una unión habitual está en relación con otras muchas ideas particulares y las reproduce en la imaginación fácilmente ".
(136)

Y, finalmente, las ideas esenciales, en el desarrollo de la Teoría de la abstracción, se encuentran contenidas en la siguiente cita:

" Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza procede de la reunión de todos sus grados de cantidad y cualidad de una manera imperfecta que puede servir para los propósitos de la vida... Cuando hemos hallado una semejanza entre varios objetos y que frecuentemente se nos presenta, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y todas las demás diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después que hemos adquirido un hábito de este género ,

(136) HUME, D., l.c., pág. 54.

la audición de este nombre despierta la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas. Pero como la misma palabra se supone que ha sido aplicada frecuentemente a otras representaciones particulares, que son diferentes en muchos respectos de la idea que se halla inmediatamente presente al espíritu, y no siendo la palabra capaz de despertar la idea de otras representaciones particulares, toca tan sólo al alma, si se nos permite hablar de este modo, y despierta el hábito que hemos adquirido considerándolas. No están éstas realmente de hecho presentes al espíritu, pero sí solamente en potencia; no podemos representárnoslas claramente en la imaginación, pero somos capaces de considerar fácilmente alguna de ellas cuando lo exija un designio o necesidad presente. La palabra despierta una idea individual y al mismo tiempo un cierto hábito, y este hábito produce cualquier otra idea individual que podemos tener ocasión de emplear. Sin embargo, como la reproducción de todas las ideas a las que el nombre puede ser aplicado es, en los más de los casos, imposible, abreviamos este trabajo por una consideración más parcial y hallamos que no surgen más que pocos inconvenientes, de esta simplificación, en nuestro razonamiento." (137)

(137) HUME, D., l.c., pág. 50 y ss.

Como vemos, el alma no es para Hume más que un haz de imágenes, de ideas. Sólo las ideas pueden llegar a ser conocidas de un modo inmediato y, por ello, las leyes universales no son otra cosa que un efecto de la asociación debida a la costumbre y al hábito, careciendo, en consecuencia, de cualquier valor objetivo.

Particular interés ofrece, como decíamos, para la crítica fenomenológica la Teoría de la "distinctio rationis".

Se trata de la cuestión de cómo podemos distinguir en los objetos intuitivos sus correspondientes momentos abstractos, los cuales no pueden transformarse en ideas por sí mismos.

La dificultad de explicar esta distinción surge, según Hume, de que "todas las ideas que son diferentes son separables; pues se sigue de aquí que, si la figura es diferente del cuerpo, sus ideas deben ser tan separables como distinguibles, y si no es diferente, sus ideas no pueden ser ni separables ni distinguibles." (138)

(138) HUME, D., l.c., pág. 57.

¿ Qué se entiende entonces por una distinción de razón, ya que no implica diferencia ni separación ?.

¿ Cómo es posible que lleguemos a distinguir entre la esfera blanca, recién intuída, y la blancura o la propia esfericidad de la esfera, ya que blancura y esfericidad no pueden valer como ideas que se encuentren en la idea concreta como partes particulares separables?

Berkeley solucionaba esta cuestión haciendo referencia al poder subrayador de la atención, pero, para superar esta dificultad Hume recomienda recurrir a la explicación procedente de las ideas abstractas.

En efecto, según Hume, la mente humana jamás hubiera soñado en la posibilidad de discernir una figura de un cuerpo figurado no siendo en la realidad ni distinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera descubierto que incluso en esta simplicidad pueden contenerse muchas semejanzas y relaciones diferentes.

" Así, cuando una esfera de marmol blanca se nos presenta, tenemos sólo la impresión de un color blanco dispuesto en una cierta forma y no somos capaces de separar y distinguir el color de la forma; pero habiendo observado después una esfera de marmol negro y un cubo de marmol blanco y comparándolos con nuestros primeros objetos,

hallamos dos semejanzas separadas en lo que parecía primeramente inseparable, y realmente es totalmente inseparable ". (139)

Así pues, por medio de comparaciones de este tipo, distribuimos los objetos en círculos de semejanza y, a causa de nuestra particular tendencia psicológica a la habituación, nos acostumbramos a considerar cada objeto desde distintos puntos de vista, según las semejanzas que permitan su inclusión en diferentes y determinados círculos.

Como dice Hume " comenzamos a distinguir la figura del color por una distinción de razón; esto es, consideramos juntamente la figura y el color, pues son, en efecto, la misma cosa e indistinguibles, pero vistas bajo aspectos diferentes, según las semejanzas de que son susceptibles ". (140)

Vemos entonces cómo la misma intuición nos puede servir de base para la " así llamada " abstracción de

(139) HUME, D., l.c., pág. 58.

(140) HUME, D., ibidem.

representaciones universales. Tales representaciones se consiguen asociando a cada círculo de semejanza un nombre particular, de tal manera que nuestra reflexión interna delimita el punto de vista de la consideración al mismo tiempo que el nombre universal.

Hay, en la demostración de Hume, a juicio de Husserl, una serie de pensamientos que, a primera vista, parecen resultar bastante paradójicos.

En efecto; nos encontramos, primeramente, con que las propiedades internas de los objetos representan algo que no está verdaderamente implícito en esos mismos objetos, lo que, interpretado psicológicamente, quiere decir que los diferentes aspectos inseparables de un contenido intuitivo (color, forma), aspectos que nosotros creemos percibir como presentes en dicho contenido, no son realmente nada que le pertenezca.

De todo lo anteriormente expuesto se deduce, como decíamos, una conclusión extremadamente paradójica y es que, si hacemos una interpretación rigurosa, el color no se encuentra en lo coloreado, ni la forma en lo formado. Lo único que habría serían los famosos círculos de semejanza a los que se incorpora el objeto, además de ciertos hábitos intervinientes en el proceso de intuición.

Pasemos ahora al análisis crítico de la interpretación radical de la Teoría de Hume, que posee un indudable interés epistemológico.

Como es natural, el problema de la distinctio rationis, y también su solución, es el mismo para todos los contenidos abstractos.

En opinión de Husserl, la pregunta de cómo se produce la distinción del color en lo coloreado no puede responderse correctamente haciendo una referencia al hallazgo de la semejanza entre el objeto coloreado y otros objetos igualmente coloreados. Evidentemente si desarrollamos consecuentemente esta explicación, " nos haría entonces retrotraernos al hallazgo de una semejanza de dicha semejanza con otras semejanzas, y a esta semejanza debería aplicarse, a su vez, el principio de explicación, y así sucesivamente ". (141)

Lo que sucede es que para Hume son indistintos el fenómeno y lo que se fenomenaliza, la apariencia y lo que aparece.

(141) HUSSERL, E., l.c., pág. 497.

Hay, por lo tanto, que distinguir entre la intuición concreta, como fenómeno del objeto realmente presente y el objeto intuitivo, percibido o incluso fantaseado.

Es necesario entonces contraponer el fenómeno de la esfera a la esfera que se fenomenaliza, que aparece.

Y " de igual modo hay que contraponer los contenidos sentidos del fenómeno de la esfera (como momentos que el análisis descriptivo puede hallar fenomenológicamente) y las partes o aspectos (percibido o imaginados) de la esfera que se fenomenaliza o aparece; por ejemplo: la sensación del blanco y la blancura de la esfera ". (142)

Es posible, por lo tanto, llegar a la representación intuitiva de determinaciones abstractas objetivas, pues si sostenemos que siempre que creemos percibir una determinada propiedad (como la blancura), lo que hacemos es percibir alguna semejanza entre el objeto fenoménico y otros objetos, nos enredaríamos en una regresión al infinito.

Husserl reconoce la riqueza y genialidad de los análisis psicológicos que se desprenden de la filosofía de Hume pero no acepta la extensión del psicologismo a la teoría del conocimiento. Sin embargo las teorías psicológicas del conocimiento, especialmente motivadas por Hume, tuvieron, en sus partidarios modernos, una amplia aceptación. Husserl hace una referencia concreta a la interpretación radical que B.Erdmann y H.Cornelius hicieron de la Teoría de la distinctio rationis. (143)

Por el contrario, otro partidario de la filosofía de Hume, W.James, defensor de la experiencia pura o del empirismo radical, realizó, en el terreno de la psicología descriptiva de las vivencias representativas, una larga serie de geniales observaciones que no conducen necesariamente, en opinión de Husserl (144) al psicologismo. Husserl se reconoce deudor de James por cuanto que las observaciones de este último, en el análisis descriptivo de la conciencia, favorecieron el abandono de Husserl del punto de vista psicologista. (145)

(143) HUSSERL, E., l.c., pág. 508.

(144) HUSSERL, E., l.c., pág. 509.

(145) HUSSERL, E., ibidem.

TERCERA SECCIÓN

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONCIENCIA TRASCEN -
DEL EGO EN LAS CARTESIANISCHE MEDITATIONEN.

A lo largo de esta última parte del trabajo trataremos de mostrar, siguiendo el pensamiento de Husserl, cómo la estructura intencional de la conciencia posibilita la filosofía trascendental.

I. DESDE DESCARTES HASTA
HUSSERL.

(25) El camino hacia la trascendentalización radical
del Sujeto Cognoscente.

Como se ha intentado evidenciar, desde la primera parte de este trabajo, Descartes había iniciado el largo camino gnoseológico que conducía a la plenitud fenomenológica de la filosofía trascendental y, por ello, el carácter de la historia de la filosofía moderna lleva la impronta de esa andadura intelectual hacia el trascendentalismo.

No sería desacertado afirmar que, con la filosofía trascendental, la valoración del Sujeto Cognoscente alcanza su punto máximo. En este sentido conviene recordar la afirmación del profesor Rábade según la cual " el trascendentalismo es la doctrina más depurada y lógicamente coherente de la pura subjetividad cognoscitiva ". (1)

Si deseamos alcanzar la verdadera significación del término trascendental es necesario acudir al concepto post-cartesiano de límite y darnos cuenta de su importancia.

" En función de tal concepto, así como lo - trascendente - es lo que está más allá del límite, y -trascendencia - es el movimiento gnoseológico o metafísico que nos impulsa a sobrepasar el límite,- trascendental- es todo elemento o principio (a priori) que, siendo independiente de la experiencia, es el fundamento de toda experiencia objetiva y opera objetivamente mediante la experiencia " (2)

En virtud de todo esto encontramos que lo trascendental es, al mismo tiempo que ultraempírico, el fundamento válido de toda experiencia posible, y en consecuencia la filosofía trascendental es, efectivamente, subjetiva, en el sentido más estricto del término,

(1) RÁBADE ROMEO, S., El sujeto trascendental en Husserl
Anales del Seminario de Metafísica, Universidad de Madrid, Madrid 1966, pág. 8.

(2) RÁBADE ROMEO, S., ibidem.

y no subjetivista, como podría entenderse desde un punto de vista peyorativo.

En consecuencia, Desde Descartes hasta Husserl, se da todo un intento continuado de buscar la fundamentación y la razón de ser de la objetividad en el sujeto cognoscente. Un sujeto que, en este caso concreto, no es singular y empírico, sino que se encuentra por encima de lo singular y de lo empírico. Esta disolución del sujeto concreto fue iniciada, como vimos en la primera sección, por Descartes y alcanzó su punto culminante con el actualismo psicológico de Hume.

Hemos repetido ya en varias ocasiones, a lo largo de los capítulos anteriores, que ni Descartes ni Hume llegaron a concebir un modelo de conocimiento objetivo con la necesaria validez científica y universal. Concretamente Husserl rechaza, como vimos, la especificación, fundamental en Descartes, de la conciencia como cogitatio, ya que tal determinación sería incompleta, pues es necesario mostrar la unidad del cogito y del cogitatum, pues la característica esencial de la conciencia no es el cogito, sino, como queda claro en el contexto general de todo este trabajo, la intencionalidad, ya que solamente la estructura intencional de la conciencia posibilita a ésta a comportarse, con relación a sí misma, de un modo trascendental.

En el caso de Hume, y como tratamos en el capítulo anterior, el sujeto se disolvía en sus propias percepciones e ideas y por lo tanto no se mantenía la necesaria aspiración a la universalidad.

Husserl, culminando el camino de la filosofía crítica iniciado por Kant, va a intentar la reconstrucción del sujeto desde una perspectiva lógica, o dicho de otra manera, quería explicar la razón lógica a partir de la conciencia pura. Es evidente que, tanto Husserl como nosotros, hacemos referencia a una lógica trascendental y no a una lógica en su sentido formal o material.

Husserl, por tanto, en virtud de las Teorías dogmatista y escéptica empirista, que surgen como consecuencia de un psicologismo gnoseológico, se plantea la necesidad de trascendentalizar el sujeto cognoscente y sus funciones epistemológicas.

Y es así como, en esta perspectiva de tendencias y de planteamientos, aparece el sujeto trascendental husserliano, punto principal de la fenomenología.

Se trata, en definitiva, de un sujeto trascendental entendido como " un principio lógico-estructural puro,

autoconstituído en polo originario y originante de toda constitución objetiva ". (3)

Nos encontramos entonces con una serie de características definitorias, aparentemente paradójicas, del sujeto trascendental ya que, siendo principio de objetividad, sin embargo, no puede ser objetivo ni objetivable; tal como aparece en Husserl, es un límite insuperable que se localiza más allá de lo objetivo pero, no obstante, es el principio que puede llegar a hacer comprensible la objetividad y ser su propio fundamento. El sujeto trascendental es pues " un sujeto purificado de toda objetividad y, por lo mismo, capaz de responsabilizarse de ella ". (4)

(3) RÁBADE ROMEO, S., l.c., pág. 9.

(4) RÁBADE ROMEO, S., l.c., pág. 10.

(26) Teoría fenomenológico-trascendental del sujeto.

La fenomenología trascendental husserliana desarrolla una auténtica, y profundamente original, Teoría del sujeto. Se trata, en definitiva, de alcanzar una fundamentación absoluta y precisa para convertir a la filosofía en una ciencia estricta, tal y como desearon Descartes y Kant, respectivamente.

De esta manera la filosofía husserliana va a hundir sólidamente sus raíces en la base del transzendente Ich, del Yo trascendental y fenomenológico, que aparece como resultado de la reducción fenomenológica del "yo humano natural" y de su propia vida psíquica.

La vocación de trascendentalidad no es, evidentemente, una novedad en el ámbito del dominio filosófico. Como hemos ido viendo a lo largo de los párrafos precedentes, Descartes, Kant y Hume fueron proporcionando una larga serie de claves valiosísimas que aproximaron el pensamiento de Husserl a la orientación definitiva de un trascendentalismo riguroso. A modo de ejemplo, podemos recordar la reducción kantiana de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, sin embargo ya hemos sostenido en varias ocasiones que Husserl llegó

mucho más allá de Kant al no verse obstaculizado por ciertos elementos que, en la Erste Philosophie (5), son calificados de míticos: la apercepción trascendental, o de semimíticos: los estratos aprióricos. Pero la que podríamos llamar Teoría del sujeto encuentra sus verdaderos orígenes modernos en Descartes y, por ello, el deseo expreso de meditar a la manera cartesiana conduce a la redacción de una obra que sintetiza los fundamentos básicos de la fenomenología, propuestos, humildemente, como una simple " Introducción a la fenomenología ", como podemos leer en el subtítulo de las Meditaciones.

El tema de las Meditaciones Cartesianas es, en una prolongada constante, el " ego trascendental ". Y si Husserl quiere reactivar el cogito es porque en él se encuentra localizado el antecedente más inmediato del Ich denke kantiano y, en definitiva, de la reducción trascendental.

Pero, tal como señala el profesor Rábade: " ese cogito cartesiano está todavía a nivel psicológico, porque es el cogito de un espíritu, de un alma, o sea, de un sujeto que es todavía, un sujeto psíquico, no un su-

(5) HUSSERL, E., Erste Phil., Husserliana VII, pág.325.

jeto trascendental. Husserl trascendentalizará ese cogito, porque trascendentalizará previamente al sujeto cuyo acto es el cogito ". (6)

La epojé y la reducción van a convertirse en los dos elementos fundamentales que permitirán a la fenomenología trascendental radicalizar tanto los planteamientos cartesianos como los kantianos.

En este punto se hace necesario llamar la atención sobre la distinción entre reducción fenomenológica, que es igual a la epojé, y la reducción trascendental que aparece como consecuencia del análisis intencional. La epojé, por decirlo de otro modo, posibilita la reducción trascendental, es la condición de la reducción trascendental al neutralizar la actitud natural.

Como Husserl indica (7), la actitud natural lleva siempre consigo un " interés práctico " por el objeto

(6) RÁBADE ROMEO, S., El sujeto trascendental en Husserl, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad de Madrid, Madrid 1966, pág. 12.

(7) HUSSERL, E., Krisis, pág. 193; F.T.L., pág. 243.

del conocimiento, porque el sujeto cognoscente se interesa concretamente por el Lebenswelt. Evidentemente una actitud tan cotidianamente ingenua es poco capaz de enfrentarse ante la grandeza de una ciencia absolutamente desinteresada del mundo. La fenomenología trascendental aboga por un interés teórico capaz de descubrir un método nuevo y revolucionario que se oriente hacia un conocimiento auténticamente especulativo. Y éste es, precisamente, el sentido que es necesario dar a la epojé y a la reducción, que es su lógica, en el sentido vulgar de la palabra, e inmediata consecuencia.

Así pues el deseo de la fenomenología trascendental es el de llegar a comprender no solamente el mundo sino también, y muy fundamentalmente, toda objetividad en general, lo que nuevamente nos permite encontrar una diferencia con Kant, que, por su parte, desea asegurarse de la objetividad de la ciencia. Por otra parte esta profunda comprensión no sería posible sin la aplicación teórica de la reducción trascendental.

Pero con la epojé fenomenológica el mundo no desaparece para el sujeto; evidentemente, la epojé no suprime ni pierde de vista al mundo (8) aunque, como

(8) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 119.; C.M., pág. 59.

dijimos un poco más adelante, sí lo neutraliza, dejando en suspenso todo lo relativo al ser mundano.

La palabra griega epojé da, por sí misma, este sentido de " punto de vista donde uno se mantiene por encima ", de ahí que, en las Meditaciones Cartesianas, Husserl haga referencia a un sujeto que, en cierto modo, se desdobra y se sitúa frente al mundo como un auténtico " espectador desinteresado " (uninteressierter Zuschauer) (9) o " espectador imparcial " (unbeteiligten Zuschauer) (10).

El mundo, previamente reducido por la epojé, se transforma en un fenómeno trascendental y se nos muestra como el correlato inmediato de la conciencia. (11)

En la Krisis, Husserl hace referencia a dos tipos de reducción: la reducción del mundo físico, de los hechos

(9) HUSSERL, E., C.M., pág. 73, l. 26-36.

(10) HUSSERL, E., C.M., pág. 75, l. 23-29.

(11) HUSSERL, E., C.M., pág. 75, l. 19-23.

o datos fácticos, y por tanto de la ciencia objetiva física, por una parte, y, por otra, a la reducción de la conciencia natural del mundo y, en consecuencia, de la psicología como ciencia objetiva. (12)

La investigación de la conciencia tiene, pues, un carácter bilateral en donde se hace patente el sentido correlativo de sus problemas, o, lo que viene a ser lo mismo, la correlación a priori de la constitución y de lo constituido, de la noesis y del noema o, finalmente, de la conciencia y del mundo, y así : " el cogito tiene conciencia de su cogitatum no en un acto no diferenciado sino en una estructura descriptiva de multiplicidades (in einer deskriptiven Mannigfaltigkeitsstruktur)"y , por lo tanto, tiene " un carácter noético y noemático bien determinado " de tal manera que esta estructura se encuentra " coordinada de una manera esencial a la identidad de este cogitatum determinado". (13)

(12) HUSSERL, E., Krisis., pp. 105 y ss.

(13) HUSSERL, E., C.M., pág. 78, l. 26-31.

Se trata en definitiva de una remisión, ocasionada por la epojé, a la subjetualidad pura, en la que primeramente se procederá a tematizar al mundo, como fenómeno trascendental, para, posteriormente, remitirlo a su origen primero que es el de la espontaneidad pura de la conciencia trascendental.

Y es que, como vemos al principio de la Segunda Meditación, el mundo reducido, aunque sea por definición fenómeno trascendental en la conciencia y, por tanto, circunscrito en el flujo universal de sus vivencias puras, puede ser interpretado con todo rigor como noema, como objeto de una auténtica experiencia trascendental.

En opinión de Husserl, se abre, con el descubrimiento cartesiano del ego, una nueva idea del fundamento del conocimiento, esto es, un nuevo fundamento de orden trascendental.(14)

En este sentido la epojé fenomenológica descubre, al filósofo que medita, una esfera totalmente nueva e

(14) " Aber vielleicht eröffnet sich mit der Cartesianische Entdeckung des transzendentalen ego auch eine neue Idee von Erkenntnisbegründung ". HUSSERL, E., C.M., pág.66.

ilimitada de existencia. Se trata de un nuevo tipo de experiencia interna en la que encontramos " una estructura universal y apodíctica de la experiencia trascendental del yo ". (15)

Descubrimos entonces, en virtud de esta estructura peculiar, una serie de características propias aplicables al Yo.

En efecto, según Husserl, " el Yo posee por sí mismo un esquema apodíctico, esquema indeterminado que le hace aparecer a sí mismo como Yo concreto, existente con un contenido individual de estados vividos, de facultades y de tendencias ". Además tal esquema le hace aparecerse como " un objeto de experiencia, accesible a una experiencia interna posible, que puede ser ensanchada y enriquecida hasta el infinito ". (16)

(15) " eine universale apodiktische Erfahrungsstruktur des Ich ". HUSSERL, E., C.M., pág. 67. l. 24-25.

(16) HUSSERL, E., C.M., pág. 67. l. 26-32.

(27) La fenomenología como egología.

La reducción trascendental se presenta en Husserl , como acabamos de comprobar, como un auténtico retorno al campo de la experiencia interna del ego. Y así, cuando el mundo ha sido olvidado, incluso como fenómeno trascendental, la conciencia no puede definirse más que de un modo negativo como lo que queda, como residuo fenomenológico.

El ego, finalmente, absolutamente reducido, aparecerá en su pureza de acto originario constitutivo, tal y como se nos muestra en el desarrollo de la Krisis ." Por eso Husserl gusta de llamar frecuentemente a su filosofía trascendental una Egología, ya que la pieza única de absoluta validez en ella es el Yo puro, desde el cual o en orden al cual, según la posición en que nos situemos, se explica y justifica todo lo demás ". (17)

En el párrafo trece de las Meditaciones Cartesianas, perteneciente a la Segunda Meditación, en el desarrollo de la idea de un fundamento trascendental del conocimiento

(17) RÁBADE ROMEO, S., O.C., págs. 15-16.

to, que es uno de los momentos culminantes de la obra , Husserl hace referencia a la tarea de una crítica de la experiencia interna trascendental, porque es precisamente en este contexto en donde adquirimos la experiencia trascendental del ego. Experiencia que será objeto de una ciencia de singularidad inaudita: eine unerhört eigenartige Wissenschaft. (18) Evidentemente se trata de una ciencia " absolutamente subjetiva ", de una auténtica ciencia de la subjetividad: eine Wissenschaft von der Subjektivität (19), que es completamente independiente de lo que podamos decidir en cuanto a la existencia o no existencia del mundo. Pero esto no lo es todo. Lo auténticamente genuino de este planteamiento es que el Yo trascendental del propio filósofo es el objeto primero de esta ciencia singular, y no sólo primero sino también único.

Husserl, que da múltiples pruebas de astucia a lo largo de toda su extensa obra, se adelanta a las posibles críticas que tales planteamientos le pueden oca -

(18) HUSSERL, E., C.M., pág. 68.

(19) HUSSERL, E., Ibidem.

ocasionar; el reproche más frecuente sería el de tachar a la nueva ciencia egológica de solipsista.

Pero tal como afirma el propio Husserl:

" La reducción al yo trascendental no puede tener más que la apariencia de un solipsismo; el desarrollo sistemático y consecuente del análisis egológico conduce, bien al contrario, a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, y - por lo mismo - a una filosofía trascendental en general " (20).

En este punto Husserl, reconociendo que la vía cartesiana al ego es mucho más corta, es consciente de que el método cartesiano, a pesar de su inmediatez, puede llegar a crear la ilusión de un vacío de la conciencia.

En efecto, al ser el ego cartesiano el punto de partida inmediato, éste se convierte automáticamente en un punto de vista inmediatamente trascendental, descubriéndose ese vacío, aunque sólo fuera aparente, del ego. De ahí que, ingenuamente, no pudiera Descartes

(20) HUSSERL, E., C.M., pág. 69, 1.19-25.

concebir al yo puro más que como un pensamiento real . Por ello, en este parágrafo trece de las Meditaciones al que nos estamos refiriendo, Husserl confiesa que : " contrariamente a Descartes (Im Gegensatz zu Descartes) nos proponemos la tarea de la liberación del campo infinito de la experiencia trascendental. " Y en el mismo lugar, Husserl continúa señalando que: " Si la evidencia cartesiana, la de la proposición Ego cogito, ego sum, se ha quedado sin fruto (o est demeurée stérile, según la versión francesa de las Meditaciones , realizada por G.Pfeiffer y E.Levinas (21)) es porque Descartes no solamente ha omitido elucidar el sentido puramente metódico de la epojé trascendental, sino que además no ha tenido en cuenta el hecho de que el ego puede, gracias a la experiencia trascendental, explicitarse a sí mismo indefinida y sistemáticamente, y que, de hecho, este ego constituye un campo de investigación posible, particular y propio " (22)

(22) HUSSERL, E., C.M., pág. 69, l. 36-40 y pág.70, l. 1-4.

(21) HUSSERL, E., Méditations Cartésiennes. Introduction a la Phénoménologie. Trad. G.Pfeiffer y E.Levinas. Librairie Armand Colin, Paris. 1931.

Efectivamente; tal como Husserl advierte, la vía cartesiana se encuentra a un paso de no tener en cuenta que el ego reducido es por sí mismo, y sin lugar a dudas, el objeto de una auténtica experiencia trascendental, y que, por lo tanto, es posible explicitarlo indefinida y sistemáticamente, independiente de la existencia o no existencia del mundo.

En este punto se hace necesario dejar aclarado que aunque Husserl, en el parágrafo primero de su Introducción a las Meditaciones, que lleva por título: las "Meditaciones" de Descartes como imagen originaria del conocimiento filosófico de sí mismo (23), reconoce que la fenomenología ha recibido su impulso de Descartes y que, por lo tanto, se podría decir que su filosofía trascendental "casi" podría ser denominada "neo-cartesianismo"; sin embargo Husserl trata de evitar las apariencias que podrían hacer creer en la unión de la fenomenología con el cartesianismo histórico, no sólo en el texto que citábamos anteriormente, sino también desde la misma Introducción a sus propias Meditaciones:

(23) " Descartes' Meditationen als Urbild der philosophischen Selbstbesinnung ". HUSSERL, E., C.M., pág.43.

" Al gran pensador francés, René Descartes, debe la fenomenología los nuevos impulsos recibidos. Y ha sido gracias al estudio de sus Meditaciones por lo que la fenomenología naciente se ha transformado en un nuevo tipo de filosofía trascendental a la que casi se le podría llamar neo-cartesianismo, aunque se haya visto obligada a rechazar un poco casi todo el contenido doctrinal conocido del cartesianismo, y es, por esta razón, por la que la fenomenología ha dado a ciertos temas cartesianos un desarrollo radical ". (24)

Ignoramos si Husserl estaría de acuerdo en que definiéramos a la egología como un neo-cartesianismo absolutamente radical, hasta el punto de que llegara a la misma refutación del cartesianismo. En cualquier caso, lo que parece evidente es que las Cartesianische Meditationen nos ofrecen, y muy meritoriamente, una auténtica vía cartesiana fenomenológica, o, si se nos permite, un auténtico cartesianismo fenomenológico trascendental que, evidentemente, muy poco tendría ya que ver con el cartesianismo histórico.

(24) HUSSERL, E., C.M., pág. 43, 1.4-12.

A la vista de lo que acabamos de afirmar es necesario puntualizar que las Meditaciones de Husserl se organizan desde el punto de vista de una dimensión fenomenológica-trascendental, lo cual no representa ningún obstáculo para intentar desarrollar un camino intermedio, entre esta dimensión y la dimensión fenomenológica descriptiva, para llegar a una síntesis entre ambas.

El punto de partida de las Meditaciones Cartesianas es el de la conciencia, se trata pues, en este caso, de una orientación fenomenológica-trascendental, pero es necesario tener en cuenta que se trata de una conciencia concreta y, como ya vimos anteriormente, plena de experiencias trascendentales (25).

Así pues Husserl estructura su investigación según los elementos del esquema: ego-cogito-cogitatum que se presentan como los tres elementos fundamentales de la reducción trascendental.

Efectivamente, en el parágrafo, de la Segunda Meditación, que lleva por título: El objeto trascendental

(25) HUSSERL, E., C.M., pág. 69, 1.36-39.

como guía trascendental, Husserl afirma que : " la es -
 tructura más general que, en tanto que forma, encierra
 todos los casos particulares, es designada por nuestro
 esquema general: ego-cogito-cogitatum ". (26)

Pero, sin embargo, el orden establecido en las Medi-
taciones se organiza de una manera inversa ya que es el
cogitatum el que va a introducir al cogito y finalmente,
 y por tanto en último lugar, al primero de los elementos
 del esquema, al ego. De ahí que " en la singularización
 de este esquema y en su descripción juegue el objeto in-
 tencional, situado del lado del cogitatum, por razones
 fáciles de establecer, el rol de una guía trascendental".
 (27)

(26) " Der intentionale Gegenstand als „transzendenta -
ler Leitfaden ". HUSSERL, E., C.M., pág. 87, 1.1-3.

(27) " In der Besonderung dieser Typik und ihrer Des -
 kription spielt aus leicht verständlichen Gründen der
 auf seiten des cogitatum stehende intentionale Gegen-
 stand die Rolle des t r a n s z e n d e n t a l e n
 L e i t f a d e n s ".
 HUSSERL, E., C.M., pág. 87, 1.5-9.

Como hemos visto nos encontramos con que se establece, en las Meditaciones Cartesianas, una ordenación fenomenológico-trascendental, pero, aunque parezca paradójico, el cogitatum se toma como index constituido de su propia constitución, lo que en realidad es más significativo de un orden fenomenológico-descriptivo. Tal vez sea este hecho la expresión de una falta de decisión en la preferencia de un orden o de otro, lo cual podría ser además interpretado como una de las características más relevantes de las Meditaciones de Husserl; pero aunque, en la Krisis, Husserl parece inclinarse decisivamente por la vía fenomenológico-descriptiva, tal vez por una preocupación didáctica o existencial, como apunta A. de Muralt (28), podemos no obstante afirmar, también con el beneplácito del propio Muralt, que las Cartesianische Meditationen, en la medida en que tratan de abrir un camino intermedio entre las dos dimensiones posibles de la intencionalidad, significan una respuesta decisiva: la de que, en realidad, se da en la fenomenología una verdadera identidad de la dimensión fenomenológico-descriptiva y fenomenológico-trascendental de la intencionalidad.

(28) MURALT, A. La idea de la fenomenología, el ejemplarismo Husserliano. Trad. R. Guerra, Universidad Autónoma de México. 1963, pág. 279.

Se trata pues de una auténtica síntesis universal que viene dada por la propia vida intencional que no es otra que la constitución trascendental, es decir , el cogito universal e infinito que constituye sintéticamente su cogitatum, también universal e infinito.

" Pero la síntesis - afirma Husserl al respecto - no es solamente lo propio de cada estado de conciencia individual y no relaciona, ocasionalmente, unos estados de conciencia con otros, antes al contrario, y como ya hemos dicho desde el principio, toda la vida psíquica en su conjunto está unificada de manera sintética ".
(29)

De esta manera, nos encontramos con que el noema completo implica intencionalmente, en sí mismo, su propia noesis correspondiente, y con que lo constituido implica (implica) su constitución y, por lo tanto, con que el cogitatum implica al cogito.

(29) HUSSERL, E., C.M., pág. 80. 1.31-35.

La última frase de la cita viene expresada así por el original: " vielmehr ist das gesamte Bewusstseinsleben synthetisch vereinheitlicht ". Husserl hace recalcar esta frase con una grafía destacada.

Del mismo modo la vida psíquica es, como ya hemos visto, un cogito universal que encierra, también de manera sintética, absolutamente todos los estados de la conciencia individual y que, por tanto, tiene su cogitatum universal que, a su vez, está fundado en sus infinitos cogitata. (30)

Por ello " el cogito universal es la misma vida universal en su unidad y su totalidad indefinida ".
(31)

(30) HUSSERL, E., C.M., pág. 80. l. 35-38.

(31) " Das universale cogitatum ist das universale Leben selbst in seiner offen unendlichen Einheit und Ganzheit ".

HUSSERL, E., C.M., pág. 81. l. 3-5.

(28) La filosofía de Husserl y el problema de la conciencia.

El análisis fenomenológico de la conciencia , situándonos desde la perspectiva de las Cartesianische Meditationen, es el objetivo constantemente perseguido a lo largo de todo este trabajo.

Evidentemente el problema filosófico de la conciencia es, en realidad, el de las relaciones del ser con el conocimiento. Es esencialmente el problema de la misma filosofía.

De esta relación fundamental se derivan consecuentemente, además, un problema ontológico, el del ser, un problema epistemológico, el del conocer, y el de la propia validez del conocimiento: el problema de la objetividad. El profesor Millán Puelles ha señalado con acierto que " la filosofía que comenta a Husserl es, también ella, una filosofía vocacionalmente epistemológica. De ahí que haya dejado en el olvido todo un segundo aspecto de aquella doctrina, justamente

el capítulo ontológico ". (32)

No habría ningún reparo en afirmar que la reflexión fenomenológica, explícitamente, es epistemológica, pero sin olvidar su doble sustrato ontológico: " la doctrina del ser ideal, fundamento nutricional del objetivismo de esta filosofía, y el sustrato genérico compartido con otro sistema del pensamiento moderno, a saber: la vigencia exclusiva de la categoría " relación " en la interpretación del ser; sustrato este último que nos explica el tema idealista de la " conciencia pura " de Husserl ". (33)

La especulación fenomenológica se mueve pues en el ámbito de la pura subjetualidad, pero a esta subjetualidad le compete una dinámica objetivante trascendental.

El objetivismo no es entonces ajeno a la fenomenología y, como vemos, es perfectamente compatible con ésta.

(32) MILLAN PUELLES, A., El problema del Ente Ideal, un examen a través de Husserl y Hartmann. C.S.I.C., Instituto " Luis Vives " de Filosofía. Madrid 1947. pág.8.

Y es que, efectivamente, según el decir del profesor Millán Puelles: " el "objetivismo" de la fenomenología es perfectamente compatible con el idealismo de Husserl, aunque no se enlace necesariamente, como lo prueba el carácter antiidealista de la doctrina de la idealidad de Hartmann ". (34)

2 Nos encontramos entonces con que no es posible referirse a la conciencia sin remitirse a una experiencia real y auténtica del individuo que la vive o que la ha vivido en el pasado. La subjetividad es sin lugar a dudas una característica de la conciencia, pero es además, en todo momento una conciencia de algo y, por lo tanto, va, como insistiera Brentano, ligada a las leyes de la objetividad que constituye.

Husserl va, indudablemente, mucho más allá de Brentano ya que " en la reducción y en la ἐπιστήμη hemos perdido el mundo en el puro plano noético, al

(33) MILLAN PUELLES, A., o.c., pág. 9.

(34) MILLAN PUELLES, A., ibidem.

neutralizar nuestras experiencias de él, igual que hemos perdido todas las conquistas de la ciencia; pero ahora lo recobramos como objetividad absolutamente válida desde este plano profundo de la subjetividad constituyente " (35)

El último párrafo de las Meditaciones Cartesianas es, al respecto, profundamente significativo y sintetiza de un modo extraordinariamente preciso todo el espíritu de esta obra y de la filosofía toda de Husserl.

" La délfica expresión γνώθι σεαυτόν ha adquirido un nuevo significado. La ciencia positiva es una ciencia perdida en la mundanidad. Es necesario primeramente perder el mundo mediante la ἐποχή, para reencontrarlo en una autoconocimiento universal. Noli foras ire, dijo San Agustín, in te redi, in interiore homine habitat veritas ". (36)

(35) RÁBADE ROMEO, S., o.c., pág. 21.

(36) " Das Delphische Wort γνώθι σεαυτόν hat eine Bedeutung gewonnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muss erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. Noli foras ire, sagt Augustin, in te redi, in interiore homine habitat veritas." C.M., p.183.

Bajo este punto de vista los fenómenos constitutivos de la conciencia aparecen esencialmente como " conjuntos intencionales o significativos ", como " configuraciones radicales ", por emplear expresiones repetidamente utilizadas por Husserl, que constituyen las experiencias vividas.

La actitud fenomenológica, al separar lo mundano del campo de la conciencia, descubre una región del ser en la que se entrelazan los objetos, lo vivido, los significados, en suma, de toda realidad constituida. Y es precisamente a esa región del ser a la que podemos llamar " conciencia pura ".

Ya hemos afirmado, participando del espíritu fenomenológico del pensamiento husserliano, que la reducción (ἐποχή) viene a significar una auténtica emancipación de las limitaciones impuestas por la actitud natural.

Husserl nos ha enseñado que a través de la reducción fenomenológica podemos llegar a descubrir que el mundo es un correlato de la conciencia, pero de una conciencia absoluta, de una conciencia cada vez más pura, cada vez más alejada de la actitud natural. También hemos dicho que la reducción de la actitud natural no implica la supresión de la realidad de lo vivido, o de

las cosas.

Toda la obra de Husserl en general, y las Meditaciones Cartesianas en particular, persigue el intento de demostrar que es perfectamente posible construir, en la perspectiva del espíritu cartesiano, una ciencia distinta y de mayor alcance que cualquier otra ciencia positiva, una ciencia eidética. Se trataría de una ciencia de la conciencia, de la conciencia pura ya que la región conciencia es la región de las esencias.

" Ante todo,- afirma Millán Puelles - la fenomenología no es ciencia de hechos, sino de esencias, de eidos ". (37)

Es posible, por tanto, una intuición eidética de esencias puras llevada a cabo por una conciencia pura.

Ya desde los comienzos de su obra " la fundamentación de una lógica autónoma lleva, como de la mano, a Husserl al tema de la idealidad. La defensa del ser ideal coincide, cada vez, con un ataque al viejo subjetivismo psicológico. Ya el método especial de la

(37) MILLAN PUELLES, A., l.c., pág. 10.

fenomenología hace pronto sus armas primeras y adquiere toda la plenitud de su finura en una serie de distinciones encaminadas precisamente a la demostración de la índole ideal de los principios lógicos ". (38)

Pero esta defensa del ser ideal no lleva consigo la caída en la tesis idealista ya que precisamente una de las características más genuinas de la actitud fenomenológica radica en la superación de las dos tesis polares de la filosofía pre-fenomenológica, la idealista y la empírica.

Efectivamente la posición idealista que pasa por alto el hecho de que la pura intuición conlleva también un dato, lo intuído, y la postura empírica que identifica la experiencia únicamente con la experiencia sensible son mutuamente rechazadas por la fenomenología husserliana. Pensamos que fenomenología, más que un ir y venir entre las posiciones idealistas y empíricas, representa una superación de ambas posturas. Tal superación se configuraría en lo que André Dartigues ha

(38) MILLAN FUELLES, A., l.c., pág.13.

llamado: " un positivismo superior ". (39)

En la obra Ideas directrices para una fenomenología Husserl expresa su postura claramente superadora del idealismo con estas palabras:

" En el sujeto, hay algo más que el sujeto, entendámonos: algo más que la cogitatio o noesis; hay el objeto mismo en cuanto considerado, el cogitatum en cuanto es puramente para el sujeto, es decir, constituido por su referencia al flujo subjetivo de la vivencia ". (40)

En este sentido llegamos a considerar a la fenomenología como un " positivismo superior ", siendo el fenomenólogo el único y verdadero positivista, ya que según Husserl: " si por "positivismo" se entiende el esfuerzo, absolutamente libre de prejuicios, por fundar todas las ciencias sobre aquello que es "positivo", es decir, susceptible de ser captado de modo originario, somos nosotros los verdaderos positivistas ". (41)

(39) DARTIGUES, A., La fenomenología, trad. J.A. Pombo, Herder, Barcelona, 1975. pág. 15 y ss.

(40) HUSSERL, E., Idées directrices pour une phénoménologie, Gallimard, París 1950, pág. 300.

(41) HUSSERL, E., o.c., pág. 69.

Así pues y en virtud de este positivismo superior la correlación sujeto-objeto nos es dada solamente en la intuición originaria de la vivencia de conciencia.

Husserl emprende el estudio de esta correlación sujeto-objeto y, a través de éste, llegará al desarrollo del análisis descriptivo del campo de conciencia.

La fenomenología es entonces definida por Husserl como " la ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia y de sus actos ". (42)

(42) HUSSERL, E., Idées directrices , o.c., pág. 300.

(29) Conciencia trascendental y conciencia psicológica.

En uno de sus manuscritos, fechado en 1913, aparece, una vez más, expresado el deseo de trascendencia de la fenomenología, ya que " ésta no estudia los objetos que el especialista de las otras ciencias considera, sino el sistema total de los actos posibles de la conciencia, de las apariciones posibles, de las significaciones que dicen relación precisamente a esos objetos. Toda indagación dogmática relativa a unos objetos exige su transmutación en indagación transcendental. " (43)

La praxis fenomenológica debe entonces adquirir conciencia de cómo se articulan los diferentes niveles estructurales constitutivos de esa reflexión que encuentra su ámbito originario en la interioridad del ser.

(43) HUSSERL, E., Manuscrit de 1913, " Études Philosophiques ", 1949, pág.3.

Esas apariciones posibles de la conciencia, esos actos posibles, estos data y todos los consiguientes estados variadísimos de la afectividad y de la voluntad se engloban en el objeto mismo del cogito. Y será a través de la cogitatio como el análisis eidético se dirigirá a su objeto intencional.

210 Como la percepción considera únicamente el ser fenomenal del objeto nos encontramos con que el ser inmanente de lo vivido adquiere caracteres absolutos y no puede aprehenderse más que por medio de la reflexión. Se da entonces un proceso, al que ya hemos hecho referencia en frecuentes ocasiones, de desprendimiento de la conciencia del mundo natural, perfilándose así el objetivo fundamental de la fenomenología, que tiene por objeto la región y la estructura misma de la conciencia pura.

Aquí nos interesa especialmente el tema de las estructuras de la conciencia pura, esto es, el tema de su constitución

Las estructuras de la conciencia pura se descubren a través de la correlación existente entre las características del objeto considerado y las características propias de tal consideración. Se trata, en definitiva, de la correlación entre noema y noesis.

Paul Ricoeur, por su parte, señala, en el prefacio de la traducción francesa de las Ideen, realizada por él mismo, que el noema es el lado objeto de la conciencia y la noesis el lado sujeto. Noema y noesis desarrollan, en esta estructura de la conciencia pura, una mutua intencionalidad constitutiva. (44)

Y así Husserl, según el proceso de reducción, que sobrepasa la actitud natural y, después, mediante la aprehensión de los momentos hiléticos, es capaz de sobrepasar la capa material y noética del flujo del ser fenomenológico, consigue alcanzar la meta última de toda configuración eidética: las estructuras noemáticas de la conciencia trascendental.

Pero la exposición simplificada de este proceso, que nos transporta de la actitud natural al mundo de la conciencia trascendental, maravillosamente descrito en

(44) HUSSERL, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, ed. Max Niemeyer, Halle, 3ª ed., 1928; trad. fr. por Ricoeur, ed. Gallimard, Paris, 1950, pág. 12.

las Ideen I, no debe hacernos olvidar que los quehaceres, propios y esenciales, de la conciencia, tales como la intuición donadora de sentido y la aprehensión que tal intuición conlleva, superando el formalismo kantiano del conocimiento, descubren una realidad innegable que es la de los vividos de la conciencia.

12 Con estos planteamientos Husserl libera finalmente al pensamiento europeo del tradicional dualismo cartesiano. Ya no se trata de elegir entre lo extrínseco y lo interno, entre la percepción exterior y la idea, estas eternas dicotomías son radicalmente sustituidas por la diversidad de la dinámica constitutiva de la conciencia.

No es posible, cambiando el sentido de lo tratado, abordar el tema de la conciencia trascendental sin cuestionarnos el problema de la conciencia psicológica a la luz de la fenomenología husserliana.

Para aclarar esta problemática es necesario resolver una serie importante de interrogantes.

En efecto, si la conciencia psicológica es reducida por la fenomenología trascendental, a una conciencia pura, ¿ qué sucede con la esfera material eidética

de la conciencia, después de su purificación fenomenológica ?

¿ Qué aportaciones puede ofrecer al problema psicológico de la estructura de la conciencia la fenomenología de la conciencia pura ?.

Y finalmente: ¿ Es posible una psicología fenomenológica ?.

En lo referente a las esferas materiales eidéticas hay, según Husserl, una que " se distingue de tal manera, que, con toda evidencia, no puede tratarse de ponerla fuera de juego: es la esfera eidética de la conciencia misma, después de su purificación fenomenológica ". (45)

Husserl admite, por lo tanto, la posibilidad de una psicología fenomenológica.

En las Ideen I y II se hace referencia a la cuestión de las llamadas " ontologías regionales ", y

(45) HUSSERL, E., Ideen I, O.C., parágrafo 60.

en la Tercera Meditación Cartesiana, al tratarse el tema de los problemas constitutivos.

Según lo expuesto por Husserl, en los lugares anteriormente señalados, hay " regiones " del ser, ordenadas jerárquicamente; puede hablarse, por tanto, de una especie de " jerarquía ontológica ".

En orden a esta jerarquización, al nivel eidético le pertenecen los índices regionales de la esfera natural. Y es, precisamente, a esta estructura concreta del ser a la que le debe corresponder la psicología; se trataría no exactamente de una psicología empírica de carácter positivista, como las psicologías conductistas anglosajonas, sino más bien de una psicología perfeccionada en orden a sus propias perspectivas fenomenológicas. Bajo este punto de vista sería posible referirnos a una auténtica psicología fenomenológica.

Este fue, precisamente, el camino iniciado por Merleau-Ponty, y prematuramente truncado por su muerte.

A este respecto es especialmente significativa la afirmación del propio Merleau-Ponty, cuando asegura que " lo que en nosotros resiste a la fenomenología

- el ser natural - no quiere permanecer fuera de la fenomenología y debe - tal como lo entendía Husserl - tener su lugar en ella ". (46)

Así pues, el distanciamiento fenomenológico del conocimiento natural o de las ciencias empíricas, no suprime, como ya hemos repetido más de una vez, su validez.

Es más, la fenomenología no solamente no excluye la validez de una psicología de la conciencia sino que, más bien, parece exigirla, como fundamento hilético de las estructuras trascendentales de la conciencia.

Hemos visto pues como la fenomenología de Husserl posee un significado viviente que da razón de ser tanto a la conciencia trascendental como a la conciencia psicológica. Se trata, como diría Henry Ey, de una auténtica " encarnación de la propia espiritualidad del ser consciente ". (47)

(46) MERLEAU-PONTY, E., Signes, ed. Gallimard, Paris, 1960, pág 47.

(47) EY, H., la conciencia, trad. B.Garcés, Gredos, Madrid, 1976. pág.58.

(30) La superación fenomenológica del dilema: realismo-idealismo.

La indudable atmósfera de objetividad en que, en la orientación esencialista de la primera etapa de Husserl, hacen su aparición los seres ideales condujeron, a muchos críticos de la época, a la fundada sospecha de una vuelta filosófica al realismo.

La opinión de H.Cohen no deja lugar a dudas ya que para él se trata de la aparición de una " nueva escolástica llamada fenomenología " (48)

J.Kraft viene también a confirmar el punto de vista de Cohen cuando llega a interpretar como un nuevo y moderno medievo el, para él, reciente período de la filosofía alemana que va de Husserl a Heidegger. (49)

(48) COHEN, H., Logik der reinen Erkenntnis, II Einleitung y "Disp." XI, 3, pág. 56. Leipzig, 1914.

(49) KRAFT, J., Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie, Leipzig, 1932.

Así pues esta orientación en el sentido de las esencias objetivas dió la impresión, en aquel tiempo, de una vuelta al realismo escolástico, lo que para muchos, como hemos visto, suponía un retroceso lamentable en la evolución filosófica del pensamiento occidental.

Pero, entre todos los críticos de la fenomenología de aquella época, fue E.Stein el que con mayor acierto circunscribió el aspecto realista del pensamiento fenomenológico al primer momento de su orientación en el sentido de las esencias, al llamado período de Göttingen. (50)

Pero, sin embargo, y en opinión de M.Puelles, " calificar, no obstante, de realismo la orientación esencialista de la primera etapa Husserliana, sería trascender los propios límites de las pretensiones fenomenológicas. Con mayor acierto se podría extender esa etiqueta gnoseológica a los casos de Scheller y Hartmann ". (51)

(50) STEIN, E., Husserls Phänomenologischen und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet. Halle, 1929.

Efectivamente, aunque la terminología husserliana pueda desorientar en ocasiones, él mismo se llama idealista trascendental, lo cierto es que la dinámica trascendental integra y supera, al mismo tiempo, tanto la postura idealista como la realista.

Naturalmente habría, en primer lugar, que considerar qué podemos entender por los respectivos conceptos de idealismo y de realismo, porque " si el realismo significa trascendencia del objeto respecto del sujeto, en - entonces en Husserl no hay realismo " (52) ya que como el propio Husserl afirma, con una grafía destacada, en Die Pariser Vorträge :

" La trascendencia es un carácter immanente del ser que se constituye dentro del yo " (53)

(51) MILLAN PUELLES, A., l.c., pág. 15.

(52) RÁBADE ROMEO, S., o.c., pág. 21.

(53) " Transzendenz ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter ". Die Pariser Vorträge, pág. 32, l. 31-33. (citado por el profesor Rábade en el mismo lugar de la cita anterior).

Pero, por otra parte, " si la actividad trascendental no es una creación del ser metafísico, sino simplemente una creación del sentido del ser objetivo, entonces se puede y hasta se debe respetar la realidad de las cosas " (54)

Podríamos decir entonces que la dinámica trascendental husserliana integra un cierto tipo de realismo que, indudablemente, posee una doble orientación, ya que , por una parte, hay, efectivamente, un auténtico reconocimiento del mundo natural, que no ha sido negado en ningún momento sino simplemente reducido por la puesta en práctica de la epojé, y por otra, nos encontramos con que " al operar sobre lo dado, el sujeto trascendental no lo es todo, ni siquiera en la constitución de la objetividad. Su intencionalidad esencial sólo tiene adecuada comprensión contando con ese algo dado, distinto de él, algo que no es él ". (55)

Pero independientemente de estas notas realistas de su filosofía, Husserl, gusta de calificarla como idea-

(54) RÁBADE ROMEO, S., ibidem.

(55) RÁBADE ROMEO, S., l.c., pág.22.

lismo trascendental. Se trata pues de un idealismo plenamente compatible con el realismo entendido en los términos anteriormente descritos. Es evidente que el sujeto trascendental, en virtud de su propia intencionalidad, nos remitirá siempre a la realidad indiscutible del objeto.

La fenomenología se presenta entonces, de una manera sistemática y concreta, como un idealismo trascendental, pero no en el sentido estrictamente kantiano sino en un sentido completamente nuevo.

No se trata, en efecto, de un idealismo psicológico que busque deducir el sentido del mundo a partir de los datos sensibles; y, como ya hemos dicho, no se trata tampoco de un idealismo kantiano que nos sugiera la posibilidad de un mundo de cosas en sí.

El idealismo trascendental fenomenológico es una explicitación del ego como sujeto del conocimiento, realizada, nos dirá Husserl, bajo la forma de una ciencia egológica sistemática. (56)

(56) HUSSERL, E., C.M., pág. 118.

Este idealismo no se presenta, por tanto, como un tipo concreto de oposición al realismo sino que nos ofrece el sentido real de la trascendencia que la experiencia nos da, esto es, el sentido trascendente de la naturaleza, de la cultura y del mundo en general.

Por todo ello, " la insistencia que hemos visto en Husserl, tratando de distinguirse de Descartes, según se manifiesta al completar el principio cartesiano en su repetida expresión ego cogito cogitatum, no tendría explicación plausible, si, incluso en el plano trascendental, no hubiera frente al cogito del ego un cogitatum que no puede tener total identidad con el sujeto puro ". (57)

(57) RÁBADE ROMEO, S., l.c., pág. 23.

II. ANÁLISIS CRÍTICO DE LOS
PLANTEAMIENTOS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA
DE LA CONCIENCIA EN LAS MEDITACIONES DE HUSSERL .

(31) Las Meditaciones Cartesianas y sus circunstancias históricas.

2

Las Cartesianische Meditationen son el resultado de cuatro conferencias realizadas por Husserl, en el anfiteatro Descartes de la Sorbonne, como respuesta a la invitación del Instituto de Estudios germánicos de la Société française de Philosophie, entre el 23 y el 25 de Febrero del año 1929.

El tema de estas conferencias era el de una introducción a la fenomenología trascendental.

Xavier León, administrador en aquel tiempo de la Sociedad francesa de Filosofía, reconocía, en su allocución de recibimiento, que estas conferencias eran la exposición sintetizada de la esencia de la fenomenología

trascendental (58). Precisamente por este motivo hemos seleccionado las Meditaciones, entre todas las obras de Husserl, para la realización de esta memoria.

Más adelante, en el desarrollo de su discurso de recepción, Xavier León hacía recordar que ya, en un artículo publicado por la Revista de Metafísica y Moral, en 1911, por Victor Delbos, se señalaba que la profunda originalidad de las Logische Untersuchungen radicaba en dos aspectos fundamentales: por una parte se exponía la filosofía de la lógica como una oposición sistemática al psicologismo y, por otra, se indicaba que el problema fundamental de la lógica conducía inevitablemente al examen de la condición de la posibilidad de la ciencia en general. Las Cartesianische Meditationen ofrecen, al respecto, una imagen acabada de estos sugestivos planteamientos.

(58) HUSSERL, E., Méditations Cartésiennes, Introduction a la Phénoménologie. Trad. de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. Librairie Armand Colin, Paris, 1931. Palabras de Xavier Leon en el " Avertissement " introductorio a la obra, pág. III.

La influencia del método fenomenológico se dejó sentir, en aquella época, en todos los ordenes del pensamiento europeo, tanto en los dominios de la psicología como en los de la moral, la religión e incluso la ciencia. Xavier León hace destacar la influencia de la fenomenología en los trabajos de Heisemberg.(59)

El pensamiento de Husserl se inserta, sin lugar a dudas, en uno de los períodos más fecundos de la filosofía occidental. La obra de Max Scheller: La Esencia y las Formas de la Simpatía era traducida al francés precisamente en las mismas fechas de la presentación de las Meditaciones en la Sorbona.

La idea de la unidad de la ciencia y del pensamiento, así como la de la universalidad de la verdad flotaba en el anfiteatro Descartes en las jornadas memorables en que Husserl desarrolló sus Meditaciones Cartesianas.

El texto de esta conferencia fue traducido al francés, por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas, bajo

(59) HUSSERL, E., l.c., pág VI.

el título de Méditations Cartésiennes. La traducción fue revisada por M.A.Koyré. La obra apareció en 1931.

En la recensión de Helmut Kuhn, publicada en el número 38 de Kant-Studien, y en la que se hace una amplia descripción del contenido doctrinal de las Meditaciones, se afirma que Husserl desarrolla en esta obra el pensamiento básico de la fenomenología trascendental.(60) Por nuestra parte creemos que, en efecto, así es.

Pero no debemos pasar por alto que Husserl no estaba plenamente satisfecho de la traducción francesa, publicada en Paris por Colin en 1931 y reeditada después en Vrin en 1947, aunque reconocía los méritos innegables de sus traductores.

Era por tanto indispensable la publicación en Aleman del manuscrito de las Meditaciones que apareció

(60) KUHN, H., Rezension von: Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie. (1931), En Kant-Studien 38, (1933), pág. 209-216.

en el primer tomo de las obras completas de Husserl: agrupadas bajo la denominación común de Husserliana.
(61)

El 1 de Marzo de 1949 H.L.Van Breda firma el prefacio del primer tomo de la Husserliana que contiene las Cartesianische Meditationen y Pariser Vorträge.

226 Las Meditaciones se encuentran entre una serie de textos que Husserl compuso pensando en su publicación y que se dirigían a un tipo de lectores que poseían una suficiente formación filosófica. Este tipo de textos se diferencia de otros manuscritos en los que la redacción es menos esmerada y la estructura más libre y en los que, por otra parte, se nota el esfuerzo del autor para no sobrepasar un cierto nivel, evitando la problemática más profunda. Finalmente habría que diferenciar el texto de las Meditaciones de esa masa compacta de manuscritos que forman sus Monólogos filosóficos, que son unos textos concebidos sin pensar en lo más mínimo en un posible lector y que constituyen un extraor-

(61) HUSSERL, E., Cartesianische Meditationen, Husserliana Band I, M. Nijhoff, Haag, 1973.

diario diario filosófico, en donde el autor nos va mostrando día a día, a partir de 1900 no podía pensar sin escribir, el modo de descubrir y resolver los problemas que trataba.

Como ya hemos anticipado, debemos reconocer que las Cartesianische Meditationen, siguiendo una tradición histórica del pensamiento, tienen el mérito de ofrecer una " vía cartesiana " impecablemente fenomenológica que se sustenta, trascendiéndolos, en los más puros orígenes cartesianos.

(32) Las Meditaciones Cartesianas como introducción a la fenomenología trascendental.

Después de Husserl, ya no cabe la menor duda de que una correcta introducción a la fenomenología trascendental debe, fundamentalmente, referirse a las Méditations de Descartes, dado que la transposición crítica de éstas ha determinado de manera peculiar la formación de la actual fenomenología trascendental.

La lectura de las Méditations es, desde luego, indispensable para cualquiera que desee iniciarse en filosofía y cualquier debutante sabe que la idea directriz de estas reflexiones metafísicas es la de una reforma absoluta de la filosofía para hacer de ésta una ciencia universal.

Las ciencias particulares deben de ser también reformadas en consonancia con la ciencia universal, ya que ellas no son, para Descartes, más que miembros suyos. Así pues, Descartes, hace tabula rasa de las ciencias, concebidas en su sentido tradicional, y trata de reconstituirlas sobre una base evidente y absoluta.

Este empeño de reconstitución adquiere, en Descartes, un auténtico carácter normativo y va a realizarse subjetivamente bajo la forma de una filosofía que que se orienta decididamente hacia el sujeto.

Es necesario pues, para alcanzar el conocimiento, replegarse sobre sí mismos y, a partir de ahí, arrojar por tierra el edificio de nuestro saber, en donde descansan los conocimientos científicos admitidos, para posteriormente tratar de reconstruirlo paso a paso y bajo el control de un riguroso espíritu crítico.

Habría que justificar, en esa reconstrucción universal del saber, que es un asunto ineludible y propio de todo aquel que quiera llegar a alcanzar la sabiduría, el origen y cada una de sus etapas, apoyándonos sobre la clarividencia de intuiciones absolutas.

Hay que empezar, como vemos, con una sincera confesión de pobreza en materia de conocimiento.

El siguiente paso, para llegar a conseguir una filosofía verdadera, es el de la búsqueda de un método que me posibilite alcanzar ese saber absolutamente cierto y verdadero.

Las Meditaciones de Descartes son, a este respecto, el prototipo ideal para emprender la gran obra de la construcción de una filosofía definitiva que adquiere un sentido nuevo y profundo en su retorno al ámbito del ego y de sus cogitationes puras.

De este modo podemos encontrar una base primera y absolutamente cierta de toda verdad posible.

La duda metódica cartesiana cumple una función decisiva en este retornar al yo del filósofo, puesto que no admitiendo otro punto de partida que no sea el del conocimiento absoluto nos abstendremos, en consecuencia, de admitir como existente aquello que no se encuentre al abrigo de toda posibilidad de llegar a ser puesto en duda.

Es necesario, por tanto, para el ejercicio sistemático de la filosofía, poner en práctica una crítica metódica de todo aquello que pueda aparecer como verdadero en la vida de la experiencia y del pensamiento, ya que, de este modo, excluyendo, de una manera determinante, lo que podría presentar la más mínima posibilidad de duda, podremos seleccionar un conjunto selecto de datos que gocen de una total evidencia.

Este método, de inspiración profundamente cartesiana, nos conduce de inmediato al abandono de la certeza que la experiencia sensible nos proporciona, dejando consecuentemente en suspenso la existencia mundana.

El sujeto meditante no se tiene, en estas circunstancias, más que a sí mismo como ego puro de sus propias cogitaciones. Se trata del único ser del que no sería posible dudar de su existencia ya que solamente a partir de este ego es posible abordar la constitución del saber.

La filosofía trascendental moderna reconoce ya no sólo el extraordinario valor histórico de las Meditaciones de Descartes sino también, y de una manera muy especial, su valor perdurable.

El cartesianismo se sitúa en el contexto de una revolución del pensamiento que va a destronar el objetivismo ingenuo para implantar un subjetivismo trascendental del que la fenomenología representa la forma última y, también, la más radical.

Era necesario pues tratar de rehacer el gran esfuerzo cartesiano para dar un nuevo impulso a la filosofía que después de la mitad del siglo pasado se hallaba en un estado manifiesto de decadencia en relación con las

épocas precedentes.

Efectivamente, Husserl se encontró, en su momento, con una alarmante estado de desintegración filosófica ocasionado, en gran medida, por la falta de unidad de principios, de problemas y de métodos.

La fe que la humanidad intelectual había tenido , al comienzo de la era moderna, en una nueva filosofía viviente, unificadora de todo el saber científico, había desaparecido y a cambio proliferaban escritos filosóficos faltos, en opinión de Husserl (62), de una lucha seria entre las diferentes teorías, faltos de ese antagonismo que es una prueba convincente de la comunidad de bases y, sobre todo y muy especialmente, de la fe de sus autores en una filosofía verdadera.

El trabajo filosófico, de aquella época en la que la fenomenología hace su aparición, carecía de esfuerzos recíprocos, de un serio espíritu de colaboración que facilitase la obtención de resultados objetivos válidos, purificados y fortalecidos por la crítica mutua.

(62) HUSSERL, E., C.M., pág. 46.

Husserl se pregunta si esta situación no fue similar a la que encontró Descartes en su juventud y, al mismo tiempo, si no es el momento, entonces, de hacer revivir su radicalismo filosófico. (63)

La respuesta es afirmativa, había llegado el momento de emprender una subversión cartesiana que arremetiese contra la producción filosófica habitual y que reiniciase unas nuevas Meditaciones de prima philosophia.

Nace así una filosofía que tiende a liberarse de todo prejuicio posible, que desea convertirse en una ciencia verdaderamente autónoma y realizada en virtud de evidencias últimas que encuentran en el propio sujeto su origen primero, una filosofía, finalmente, que encuentre en estas evidencias su justificación absoluta. Solamente en estos términos es concebible para Husserl la esencia de toda filosofía verdadera. (64)

(63) HUSSERL, E., C.M., pág 47.

(64) HUSSERL, E., ibidem.

La actualización de las Meditaciones de Descartes va a revelar la significación profunda de un retorno radical al ego cogito puro que, a su vez, va a abrir el camino que conduce a la fenomenología trascendental.

Las Cartesianische Meditationen son, pues, un ensayo de meditación a la manera cartesiana que se dedica a los filósofos que desean encontrar un primer punto de partida.

Pero tales líneas programáticas no excluyen una extremada prudencia crítica frente al cartesianismo histórico, entendiendo por éste el del propio Descartes y el de sus seguidores, ya que se encuentran en él ciertos errores que la fenomenología trascendental va a superar con planteamientos más exactos y adecuados, como tendremos ocasión de comprobar en las páginas siguientes, y como, de hecho, hemos podido ver ya en alguna ocasión anterior.

(33) La reactualización filosófica del método cartesiano y la iniciación del camino hacia el " ego " trascendental.

Un filósofo que adopte por principio el radicalismo de una meditación de tipo cartesiano, sacrificando las convicciones admitidas, no deberá admitir como dada una verdad científica cualquiera.

Es necesario, pues, que nos guiemos en nuestras meditaciones personales por la idea directriz de una ciencia verdaderamente auténtica que posea, como hemos venido insistiendo, unos fundamentos absolutamente ciertos, o, lo que es lo mismo, por la idea de una ciencia universal.

Es evidente, desde un punto de vista fenomenológico, que la idea de una ciencia de fundamentos absolutos es una idea-fin legítima. A este respecto se hace necesario recordar que evidentemente, desde el punto de vista fenomenológico trascendental, la idea es plenamente acto y, por lo tanto, objeto de una auténtica y concreta experiencia ideal. Siendo éste uno de los aspectos más sugestivos de la fenomenología husserliana.

Universalidad y autenticidad del conocimiento son , como vemos, los dos máximos ideales que mueven al padre de la fenomenología trascendental, a la búsqueda de una ciencia de fundamentos absolutos.

Nos encontramos aquí, tal vez, con el más importante problema que haya podido plantearse en toda la historia del racionalismo europeo.

Evidentemente el problema de los fundamentos absolutos del conocimiento plantea de una manera decisiva la necesidad de encontrar un punto de partida firme a todo filosofar.

Descartes, por su parte, tenía el convencimiento de que la ciencia universal deseada debía de reposar sobre un fundamento axiomático basado en la deducción.

Efectivamente Descartes había, en su sueño deductivo, considerado el orden geométrico como el ideal metodológico de una filosofía que establecía el axioma de certidumbre absoluta del ego como punto de partida de una ciencia universal de carácter esencialmente axiomático. La geometría o, más exactamente, la física matemática adquirirían así un extremado valor paradigmático.

Pero Husserl, a diferencia de Descartes, no va a admitir como válido ningún ideal de ciencia normativa.

Este abandono de un modelo científico no contradice el principio general de dar a la ciencia un fundamento de carácter absoluto y, como en Descartes, este principio orienta en todo momento el desarrollo del pensamiento de Husserl en sus Meditaciones.

Por otra parte, además, Husserl insiste en hacer la distinción entre la idea general de ciencia y las ciencias particulares existentes. Las segundas adquieren, bajo la actitud de crítica radical que le es propia a la fenomenología, el significado de ciencias hipotéticas puesto que su fin general, en la medida en que no sabemos si será realizable, es también hipotético. (65)

No hay, pues, identidad alguna entre las ciencias realmente dadas, a título de fenómeno cultural, y la ciencia en su sentido verdadero y estricto. (66)

(65) HUSSERL, E., C.M., pág. 49. l. 24-29.

(66) HUSSERL, E., C.M., pág. 50. l. 8-11.

No nos queda entonces más que preguntarnos cuáles son las características necesarias de todo trabajo científico que desee orientarse hacia la idea de una ciencia verdadera.

38. En primer lugar el que quiera llegar a ser un verdadero filósofo ha de saber que los juicios científicos, tanto los inmediatos, aquellos que están directamente basados en los hechos, como los inmediatos, en los que la creencia que les son inherentes presupone otros juicios anteriores, deben de estar fundados sobre la evidencia. La ciencia, por tanto, debe de fundar sus juicios. Para Husserl fundar es un acto mediante el que se muestra la exactitud o verdad de un juicio para poder disponer después de estos juicios de una manera definitiva. Solamente un juicio fundado puede llegar a constituirse como conocimiento. Nos encontramos entonces con que la evidencia, el acuerdo de nuestro juicio con la cosa juzgada, es una característica esencial de los juicios fundados. (67)

Vemos entonces como el juicio científico, que cumpla las condicionaes anteriormente descritas, hace una auténtica llamada a las cosas mismas.

(67) HUSSERL, E., C.M., pag. 51.

Efectivamente, y tal como afirma el propio Husserl, " en la fundamentación verdadera los juicios se muestran como adecuados, como acertados, se trata de la coincidencia del juicio con la propia cosa juzgada " (68)

Lo que es poseído por el juicio es realmente un hecho, juzgar supone un ir a las cosas mismas y en este sentido, si se nos permite, podríamos referirnos a un " empirismo ideal ".

Por otra parte las " evidencias " ocasionales, propias de los juicios del sentido común, no serán admitidas por la ciencia verdadera, ya que para ésta última se necesitan " verdades científicas " verdaderas en un sentido definitivo y para todos.

El conocimiento científico adquiere así un sentido

(68) " In der echten Begründung erweisen Urteile sich als richtig, als stimmend, sie ist die Übereinstimmung des Urteils mit dem Urteilsverhalt (Sache bzw. Sachverhalt) selbst ". HUSSERL, E., C.M., pág. 51.

teleológico, en virtud del cual la ciencia busca expresar la verdad a través de un conjunto de enunciados predicativos fundamentados o por fundamentar de una manera absoluta.

Así pues Husserl persigue el ideal, semejante al de Descartes, de una ciencia universal, fundada y justificada con el más absoluto rigor. La evidencia, por su parte, juega, en este contexto, el importantísimo papel de ser el requisito indispensable de una ciencia verdadera, porque, según las palabras de Husserl, la "evidencia es, en el más amplio sentido del término, una experiencia de lo que es y de su modo de ser, o, más concretamente, un venir espiritual de la cosa misma a la vista". (69)

(69) "Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es - selbst - geistig - zu - Gesicht bekommen."

HUSSERL, E., C.M., pág. 52.

Conviene recordar aquí, por tanto, aquella recomendación que Husserl hiciera en su famosa Carta a Metzger (70) que animaba a la práctica del " ver puro " . El que había llegado a este punto podía estar completamente seguro de que lo visto estaba dado originalmente.

" Yo debo entonces, en cada momento, reflexionar sobre la evidencia en cuestión, evaluar su capacidad y hacerme evidente su alcance y perfección, es decir, ver en qué grado las cosas me son realmente dadas ellas mismas. Mientras la evidencia no sea perfecta yo no puedo suponer ninguna conclusión, todo lo más podría dar un juicio, como una posibilidad intermediaria, sobre el camino que me conduce a ella ". (71).

De esta manera hallamos que el correlativo de la evidencia perfecta es la verdad pura y originaria y , en este sentido, conocer es llegar hasta la evidencia

(70) HUSSERL, E., Carta a Metzger. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. I Halbband, 4 sept. 1919, pág. 196.

(71) HUSSERL, E., C.M., pág.54. l. 9-15.

perfecta y realizar así la intención significativa.

" La ciencia busca verdades que de una vez por todas, y para cada hombre, permanezcan verdaderas ". (72)

Y es precisamente por este camino como la universalidad sistemática del conocimiento requiere la unidad universal del ser en general. En el epílogo de las Meditaciones, Husserl, afirmará que " la fenomenología trascendental, sistemática y cabalmente desarrollada es eo ipso una auténtica ontología universal " (73). Por ello la idea de ciencia y filosofía pertenecen, sin lugar a dudas, a un orden de conocimiento referido directamente a la naturaleza de las cosas mismas.

(72) " Wissenschaft aber sucht Wahrheiten, die ein für allemal und für jedermann gültig sind und gültig bleiben ". HUSSERL, E., C.M., pág. 53.

(73) " die systematisch voll entwickelte transzendente Phänomenologie wäre eo ipso die wahre und echte universale Ontologie ".

HUSSERL, E., C.M., pág. 181.

El ir "a las cosas mismas" reclama necesariamente un ideal de perfección que exige a la evidencia diferenciarse.

Tales evidencias, claras y distintas, pueden llegar a ser consideradas, entonces, como evidencias de orden superior y, sólo entonces, las evidencias absolutamente primeras podrán ser consideradas como apodícticas.

Y de este modo una evidencia apodíctica " se revela - según Husserl - igualmente a la reflexión crítica como inconcebibilidad absoluta de su no existencia y , por tanto, excluye, desde un principio, toda duda imaginable como desprovista de sentido ". (74)

La vida mundana y las ciencias positivas se comprenden y se interpretan desde una óptica indiscutiblemente realista, pero al filósofo le cabe preguntarse, sin embargo, si la existencia del mundo es una evidencia apodíctica.

Según la crítica cartesiana de la experiencia sensi-

(74) HUSSERL, E., C.M., pág. 56. 1. 16-19.

ble la evidencia de la existencia del mundo no es, en absoluto, apodíctica, ya que " la existencia del mundo, fundada sobre la evidencia de la experiencia natural , no puede ser más que un hecho simple, pues no es, para nosotros, ella misma, más que un objeto de afirmación" (75)

Una vez liberado, mediante la puesta entre paréntesis, del mundo objetivo llega el filósofo a descubrir algo extraordinario. Lo que encuentro, afirma Husserl, es " mi vida pura con todas sus puras experiencias psíquicas y todos sus puros objetos intencionales " (76)

La epojé se presenta pues como el procedimiento que abre al " ego cogito " las puertas de la subjetividad trascendental.

(75) " Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf nicht mehr für uns selbstverständliche Tatsache sein, sondern selbst nur ein Geltungsphänomen ". HUSSERL, E., C.M., pág. 58.

(76) " ...ist mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten ". HUSSERL, E., C.M., pág.60.

Y así, Husserl, caracteriza su proyecto de epojé como el más radical y el más universal de los métodos que puede ayudarnos a descubrir el campo puro de nuestros conocimientos." La epojé - dice - es el método universal y radical por el que yo me identifico como Yo puro, con la vida de la conciencia pura que me es propia, vida en la cual, y por la cual, el mundo objetivo, todo entero, existe para mí, justamente tal y como existe para mí ". (77)

Las palabras de Husserl sobre la reducción fenomenológica trascendental son determinantes:

" Por consecuencia, la existencia del mundo natural - del mundo sobre el que puedo hablar - presupone, como una existencia, en sí anterior, aquella del " ego " puro y de sus cogitaciones. El dominio de la existencia

(77) " Die ἐποχή ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewusstseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist ".

HUSSERL, E., C.M., pág.60.

natural no es pues más que una autoridad de segundo orden y presupone siempre el dominio trascendental. El método fundamental fenomenológico de la epojé trascendental, en la medida en que él mismo nos ofrece este dominio original, se llama: reducción fenomenológica trascendental ". (78)

Hay que añadir a esto que, en la Krisis, Husserl caracteriza la actitud implicada en el concepto de reducción fenomenológica como absolutamente revolucionaria ya que, tal actitud, nos posibilita llevar a cabo una auténtica " metamorfosis personal " (79). Y, aún, va todavía mucho más lejos y compara esta actitud con una " conversión religiosa " (80).

(78) " So geht also in der Tat dem natürlichen Sein der Welt - derjenigen, von der ich rede und reden kann - voran als an sich früheres Sein das des reinen ego und seiner cogitationes. Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig der transzendentalen voraus. Die phänomenologische Fundamentalmethode der transzendentalen ἐποχή, sofern sie auf ihn zurückleitet, heisst daher transzendental-phänomenologische Reduktion ". HUSSERL, E., C.M., pág. 61.

Pero no hay que adoptar una postura de extrañeza o de sorpresa ante tales manifestaciones dado que Husserl nos asegura tener la experiencia, de hecho , de una existencia filosófica real. Su objetivo no es, por tanto, el de instruir o tratar de adoctrinar, pues él no intenta otra cosa que mostrar lo que realmente ve en el ámbito de tal experiencia filosófica personal. (79)

Tales planteamientos no son similares, como vimos en la segunda sección de nuestro trabajo (80), a los de Hume, ya que éste, lamentablemente deslumbrado por su sensualismo, no llegó a descubrir plenamente ese campo originario de la verdadera experiencia trascendental.

Hume trata siempre, en opinión de Husserl, de descubrir el origen de cada cosa en sus correspondientes impresiones sensuales y, en consecuencia, Husserl ca-

(79) HUSSERL, E., Krisis, pág. 17.

(80) ver la segunda parte de la segunda sección que lleva por título: Hume y Husserl. Hacia la búsqueda del verdadero empirismo. pág. 122 y ss.

lifica este intento de Hume como una " reducción nominalista de las ideas a las impresiones " (81).

El sensualismo pertenece a la percepción exterior y ésta, ciertamente, no es apodíctica. No hay, entonces, más certeza apodíctica que la de la experiencia trascendental que establece, por su parte, su " yo soy " trascendental.

248. Y solamente tomando como punto de partida la evidencia apodíctica de la existencia de la propia subjetividad trascendental es posible llegar a construir una filosofía verdadera. Sólo a partir de este campo de experiencias y de juicios auténticamente originales es posible elevar un edificio sistemático de indiscutibles conocimientos apodícticos. (82)

(81) " nominalistische Reduktion aller Ideen auf Impressionen ".

HUSSERL, E., E.P. I, Vorlesung 23.

(82) HUSSERL, E., C.M., pág. 61.

Ya Descartes, como es sabido, había visto que el ego sum, implicador del sum cogitans, era una evidencia apodíctica y primera.

Entonces " puede parecer demasiado fácil, siguiendo a Descartes, coger el Yo puro y sus cogitationes. Pero para nosotros es como si estuviéramos en una cresta abrupta, en la calma y en la seguridad para avanzar se decide la vida o la muerte para la filosofía ". (83)

(83) " Es scheint so leicht, Descartes folgend, das reine Ich und seine cogitationes zu fassen. Un doch ist es, als wären wir auf einem steilen Felsgrat, auf dem ruhig und sicher fortzuschreiten über philosophisches Leben und philosophischen Tod entscheidet ".

HUSSERL, E., C.M., pág. 63.

(34) Crítica de la limitación del método cartesiano.

Descartes creía encontrarse libre de todo prejuicio posible, pero, como vimos ya en el parágrafo doce de este trabajo (84), las Méditations se encuentran todavía bastante influenciadas por la escolástica: los prejuicios no habían desaparecido completamente.

350 Como hemos visto, tanto para Husserl como para Descartes, el yo pienso es la certeza primera a partir de la cual es preciso obtener las restantes. Pero, sin embargo, el importante error de Descartes estriba en haber concebido el yo del cogito como una substantia cogitans separada que se establece como punto de partida de razonamientos causales.

Esta confusión ha hecho a Descartes, en opinión de Husserl, ser el padre de "ese contrasentido filosófico que es el realismo trascendental". (85)

(84) El parágrafo lleva por título: Aspectos escolásticos de la doctrina cartesiana y se encuentra en la pág. núm. 51 y ss.

Efectivamente, como ya hemos destacado en alguna ocasión anterior, en la teoría cartesiana del conocimiento se dan dos momentos fundamentales: hay, por una parte, la conciencia de la identidad del ego y de sus propias representaciones, y, por otra, una elevación analítica que va desde el efecto subjetivo que se da en la conciencia hasta el principio causal exterior.

Y aquí surge el error tanto de Descartes como de Hume, en la medida en que intentaban pasar demostrativamente de la idea del objeto inmanente en la conciencia, a la realidad exterior. En consecuencia, interpretaban la inclusión necesaria del objeto en la conciencia como una inclusión real. De esta manera el objeto quedaba reducido al dato hilético de la sensación.

Descartes y el empirismo, que irremediablemente surge de él, suponen una relación que, desde luego, es muy problemática entre una unidad subjetiva interna y una unidad real exterior que no se experimenta constitutivamente.

(85) HUSSERL, E., C.M., pág. 63.

De este modo Descartes rechaza la intencionalidad y concibe plenamente el conocimiento de la existencia de la cosa exterior del mismo modo que Aristóteles concebía la demostración de la existencia de Dios. La intencionalidad se sustituye así, en realidad, por la causalidad eficiente.

Manteniéndose en la misma línea que Descartes había trazado, Kant afirmaba que la cosa es la causa eficiente de la sensación. Del mismo modo las ideas innatas de Descartes, que suponían un paralelismo entre las leyes del pensamiento y las del ser en general, se convierten, en la síntesis kantiana, en las formas puras, en las categorías a priori del entendimiento.

El conocimiento va a ser, en Kant, el resultado del encuentro del dato sensible y de la categoría a priori en la síntesis trascendental de la imaginación.

Pero Husserl, por su parte, permaneció fiel al radicalismo del retorno sobre nosotros mismos y al principio de la intuición pura, haciendo valer aquello que nos es dado realmente e inmediatamente en el campo del ego cogito que la epojé nos ofrece.

Es lamentable que Descartes que, en cierto sentido, había hecho el más grande de los descubrimientos no tomase el camino de la subjetividad trascendental " y así no ha atravesado la puerta de entrada que conduce a la verdadera filosofía trascendental " (86).

Así pues la meditación crítica husserliana debe constituirse como un análisis del ego puro, porque es precisamente por medio de este análisis como podremos llegar a resolver todos los problemas filosóficos, ya que es, en este dominio del ego puro, en donde se encuentra el fundamento universal del ser y del conocimiento.

Se trata de un ego que no se encuentra afectado por la mundanidad: " Este Yo y su vida psíquica, que guardo necesariamente a pesar de la epojé, no son una parte del mundo; y si este Yo dice: Yo soy, Ego cogito, esto no quiere decir: Yo soy este hombre ". (87)

De este modo la epojé fenomenológica, según las

(86) " und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte Transzendentalphilosophie hineinleitet ".
 HUSSERL, E., C.M., pág. 64.

exigencias del desarrollo de las nuevas Meditaciones Cartesianas puras, inhibe completamente el valor existencial del mundo objetivo y, en consecuencia lógica, lo excluye de un modo radical del campo de nuestros juicios:

" A través de la epojé fenomenológica yo reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica, dominio de mi experiencia psicológica interna, a mi yo trascendental y fenomenológico, dominio de la experiencia interna trascendental y fenomenológica ". (88).

(87) " Dieses mir vermöge solcher ἐποχή notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt, und sagt es: Ich bin, ego cogito, so heisst das nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin. " HUSSERL, E., C.M., pág. 64.

(88) " Durch die phänomenologische ἐποχή reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben - das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung - auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung. " HUSSERL, E., C.M., pág. 65.

Finalmente, y como tendremos cumplida ocasión de comprobar en las páginas restantes, Husserl, contrariamente a Descartes, se va a proponer como empresa el desarrollo del campo infinito de la experiencia trascendental.

Husserl opina (89) que si la evidencia cartesiana, implicada en la proposición: ego cogito, ego sum, es, en exceso, estéril, es porque Descartes no ha tenido suficientemente en cuenta dos consideraciones importantes:

Por una parte, y en primer lugar, Descartes pasó por alto que, sin preámbulo alguno, lo que hacía falta dilucidar, una vez por todas, era el sentido puramente metodológico de la epojé trascendental.

Por otra parte, Descartes, no consideró suficientemente el hecho de que el ego puede, en virtud de la experiencia trascendental, explicitarse, él mismo, indefinida y sistemáticamente, de tal manera que, este ego, constituye un campo de investigación posible, particular y propio a espaldas del conjunto del mundo y de las ciencias objetivas.

(89) HUSSERL, E., C.M., pág.69. 1. 34-40. y pág.70.
1. 1-9.

(35) El ámbito de la experiencia trascendental y la descripción fenomenológica de sus estructuras fundamentales.

La idea de un fundamento trascendental del conocimiento da a la Segunda Meditación Cartesiana una dirección nueva y original.

356 Se trata de considerar ahora cuál es el papel filosófico del ego cogito trascendental desde el punto de vista del conocimiento, teniendo en cuenta que el ser de este Yo precede a toda existencia objetiva y que es, por tanto, el dominio en donde se forma todo conocimiento objetivo en el sentido habitual del término.

Pero este preceder a todo conocimiento objetivo no quiere decir que el ego cogito trascendental constituya, por sí mismo, un axioma fundamental, sino que nos permite alcanzar una región del ser y del conocimiento que va a formar la base de todo ser y de todo conocimiento.

Efectivamente, en lugar de utilizar el ego cogito como una premisa apodícticamente cierta para posteriormente deducir de él una presunta subjetividad trascendental, es necesario que orientemos nuestra atención al hecho de que la epojé fenomenológica descubre una realidad novedosa e infinita de existencia que conduce a una experiencia nueva, que no es otra que la experiencia trascendental. (90)

Así pues, el punto de partida fundamental de las Cartesianische Meditationen es el de la experiencia trascendental pura o, lo que es lo mismo, el de la conciencia trascendental del ego. Su desarrollo es, como vamos inmediatamente a ver, el desarrollo progresivo-constitutivo de la conciencia constituyente a la objetividad constituída.

Hay que decir, por otra parte, que el contenido absolutamente cierto que se nos da en la experiencia interna trascendental no se reduce únicamente a la identidad del yo soy, ya que a través de todos los datos singulares de la experiencia interna real y posible

(90) HUSSERL, E., C.M., pág. 66. 1. 17-23.

se extiende "una estructura universal y apodíctica de la experiencia del Yo ". (91) Tal experiencia posee, por supuesto, un sentido trascendental no refiriéndose, en modo alguno, a un tipo de experiencia sensible.

La experiencia trascendental es, en el sentido anteriormente indicado, una experiencia total.

En las Ideen I (92), Husserl distinguía, en esta experiencia, que adquiere carácter de trascendentalidad, una serie de grados específicos que pertenecen a las distintas clases de intencionalidad.

En virtud de que la experiencia trascendental es, sin duda, reflexiva tendremos, en consecuencia, una serie de grados de reflexión que apuntan hacia una radicalidad cada vez mayor.

Así se dan tres niveles de experiencias reductivas que nos conducen de la primera evidencia inmediata del

(91) " eine universale apodiktische Erfahrungsstruktur des Ich ". HUSSERL, E., C.M., pág. 67.

(92) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 362, 1.6-9.

objeto a la reflexión noemática sobre el cogitatum, después a la reflexión noética sobre el cogito y, por último, a la reflexión final sobre el ego.

Como vemos hay, según Husserl, un auténtico esquema de translación de la intencionalidad.

De esta manera la primera reflexión realizada en el proceso de reducción trascendental es, como hemos visto en más de una ocasión, la reflexión noemática sobre la experiencia natural mundana. Por otra parte, vimos además como, en Formale und transzendente Logik (93), la epojé, que suspendía la tesis natural del mundo, nos hacía captar lo que es mentado como tal, en esa experiencia natural, y nos abría, en esta primera evidencia reflexiva, las puertas de un mundo nuevo.

Y así pues, el mundo reducido, contemplado según el punto de vista de la doctrina husserliana, al ser puramente mentado es, indudablemente, esencialmente intuitivo. La epojé nos remite, entonces, a un mundo fundamentalmente intuitivo, esto es, a una experiencia trascendental inmediata.

(93) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 117, l. 17 y ss.

Pero si la epojé nos ofrece ese mundo nuevo, intuitivo, ámbito de la experiencia trascendental, hay, por supuesto, que vivirlo.

Ya en el parágrafo cuarto de las Meditaciones (94) hemos encontrado, en el análisis intencional de la ciencia, esta aventura de vivir una estructura intencional. Mediante esta vivencia el fenomenólogo consigue reducir la ciencia y vivirla como un fenómeno noemático.

260. También en la Krisis (95), considerando la reducción del yo psicológico, se alcanza un campo de experiencia trascendental del yo reducido que podemos vivir subjetivamente.

En ambos casos tenemos ante nosotros un horizonte, sin límites, de vida intencional pura.

(94) " Enthüllung des Zwecksinnes der Wissenschaft durch Einleben in sie als noematisches Phänomen ".

HUSSERL, E., C.M., parágrafo 4º, pág 50 y ss.

(95) HUSSERL, E., Krisis, pág. 242, l. 20 y ss. y pág. 243, l. 17 y ss.

Por ello " el Yo posee, por sí mismo, un esquema apodíctico, un esquema indeterminado que le hace aparecer así mismo como un Yo concreto, que existe con un contenido individual de estados vividos, de facultades y de tendencias, y, también, como un objeto de experiencia, accesible a una experiencia interna posible, que puede ser ampliada y enriquecida hasta el infinito ". (96)

En virtud de esta estructura universal y apodíctica de la experiencia del Yo tenemos que plantearnos nuestra primera tarea fenomenológica como una pura descripción que mostrará el ámbito de la experiencia trascendental del objeto reducido, del Yo como poseedor de sus correspondientes fenómenos trascendentales.

Pero es necesario, además, realizar una crítica rigurosa de la experiencia interna trascendental que se aplicará a las formas individuales y determinadas de esta experiencia. (97)

(96) HUSSERL, E., C.M., pág. 67.

(97) HUSSERL, E., C.M., ibidem.

Husserl afirma que hace falta abandonarse a la evidencia concordante de la experiencia trascendental para ser orientados en sus datos y poder describirlos , consecuentemente, en sus caracteres generales.

Hay, evidentemente, en este dejarse abandonar del fenomenólogo, una cierta especie de ingenuidad. Husserl mismo lo confiesa (98)

62 Pero hay que reconocer que la epojé y la reducción trascendental conllevan una cierta ingenuidad teórica pero que está desprovista de las limitaciones e innumerables inconvenientes de la actitud natural ingenua. La epojé tiene su propio " mundo natural " que hay que llegar a vivir de un modo natural. (99). La vida en el mundo reducido por la epojé será la propia vida de la actitud natural bajo un modo ejemplar. Los objetos reducidos poseen un valor eidético y si el eidós adquiere un carácter de ejemplaridad tal valor eidético es también un valor ejemplar.

(98) HUSSERL, E., C.M., pág. 68, l. 3-5.

(99) HUSSERL, E., Krisis, pág. 180, l. 3-9.

Así pues la ingenuidad fenomenológica es positiva ya que hace referencia a la propia originalidad de la intuición del fenómeno trascendental.

Esta ingenuidad, proporcionada por la epojé, consiste, según hemos podido comprobar en las Ideen I, en no captar del objeto más que lo que él es, esto es, como se da inmediatamente en sí. (100)

Se trata, pues, de una ingenuidad legítima e inevitable (101), pero es también una ingenuidad que nos obliga, como fenomenólogos, a criticarla sistemáticamente, y, por ello, hay que insistir en que nos encontramos todavía en un punto de partida de acuerdo con la dimensión fenomenológica-descriptiva de la intencionalidad.

No hay ningún inconveniente, por tanto, en comenzar a vivir la experiencia trascendental con una cierta ingenuidad fenomenológica.

(100) HUSSERL, E., Ideen I, parágrafo 74.

(101) HUSSERL, E., Krisis, pág. 158, l. 14-27.

En la conclusión a las Meditaciones (102) Husserl va a hacer, nuevamente, referencia a los problemas ulteriores y definitivos de la fenomenología descriptiva afectada por una cierta ingenuidad apodíctica: apodiktischen Naivität. (103)

264 Hace falta, sin embargo, tener confianza en la tarea trascendental. El fenomenólogo se sitúa, en todo momento, sobre el plano de la experiencia trascendental, de la propia experiencia de sí mismo y, como veremos en el análisis de la Meditación quinta, de la experiencia del otro.

La confianza que tenemos en esta experiencia, al basarse en la evidencia vivida, se extiende, de manera análoga, a la evidencia de los juicios descriptivos y, en general, a todos los procedimientos metodícos del conocimiento trascendental. Y será gracias a esta confianza como podremos llegar a vivir naturalmente ese mundo natural que le es propio a la epojé

(102) HUSSERL, E., C.M., parágrafo 63.

(103) HUSSERL, E., C.M., pág. 178.

y describir ingenuamente el campo fenomenológico de la experiencia trascendental.

Husserl distingue dos etapas fundamentales en los trabajos de la fenomenología trascendental.

En la primera etapa hará falta recorrer el dominio de la experiencia trascendental del Yo. Pero esta etapa no es todavía plenamente filosófica, ya que no hacemos otra cosa que abandonarnos, pura y simplemente, a la evidencia propia, de la misma manera que el naturalista se abandona a la evidencia de la experiencia natural. (104)

El trabajo propio de esta primera etapa será, pues, puramente descriptivo.

La segunda etapa tendrá por objeto la crítica de la experiencia trascendental y, en consecuencia, de todo el conocimiento trascendental en general.

En la conclusión a las Meditaciones, hace poco citada, Husserl afirma que:

" Toda teoría del conocimiento filosófico trascendental, en tanto que crítica del conocimiento, conduce, en última instancia, a la crítica del conocimiento trascendental fenomenológico (y ante todo de la experiencia trascendental) " (105).

De este modo " una ciencia inauditamente única en su género entra en nuestro horizonte " (106)

Se trata, en definitiva, de " una ciencia de la subjetividad trascendental concreta que se nos da en la experiencia trascendental real y posible " (107)

(105) "Alle transzendentalphilosophie Erkenntnistheorie als Erkenntniskritik führt zuletzt auf die Kritik der transzendentalphänomenologischen Erkenntnis (zunächst der transzendentalen Erfahrung) HUSSERL, E., C.M., pág. 178.

(106) " Eine unerhört eigenartige Wissenschaft tritt in unseren Gesichtskreis ".
HUSSERL, E., C.M., pág. 68.

Nos estamos refiriendo pues a una ciencia " absolutamente subjetiva " (108)

Es de destacar que el primer y único objeto de esta ciencia es el Yo trascendental del filósofo y, por lo tanto, tal objeto es independiente de la existencia o no existencia del mundo.

Esta ciencia, inauditamente única, se presenta entonces como una Egología pura (109) que se encuadra en la temática general de una Egología fenomenológica. (110)

(107) " eine Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität als in wirklicher und möglicher transzendentaler Erfahrung gegebenen ". HUSSERL, E., C.M., pág. 68.

(108) " eine absolut subjektive Wissenschaft " HUSSERL, E., C.M., pág. 69.

(109) " als reine Egologie " HUSSERL, E., C.M., ibidem.

(110) HUSSERL, E., C.M., ibidem.

Desde la perspectiva original de estos planteamientos, Husserl, va a enfrentarse con el problema inevitable del alter ego, como lo hará también en la Quinta Meditación.

Evidentemente había que escapar de una filosofía de carácter solipsista que entraría en contradicción patente con la profunda vocación de generalidad y de universalidad de la fenomenología trascendental.

Había que huir, por lo tanto, de esa terrible soledad filosófica a la que puede llegar, fácilmente, una filosofía del cogito que trate de definir al yo solamente por la conciencia que posee de sí mismo, porque bajo esta definición no puede, el yo, acceder al pensamiento del otro.

Pero la Egoología fenomenológica va a pasar, no sin dificultad, del ego monádico, que es la evidencia primera, a los otros ego, que son asimismo fundamento del mundo trascendental.

El mundo trascendental recibe, de esta manera, su fundamento no de un yo único, aislado y solitario, sino de la totalidad de las conciencias, a través de cuyo encuentro se presenta el mundo a la intersubjeti-

vidad trascendental.

En efecto, según Husserl, hay que considerar que:

" La reducción al yo trascendental no puede ser más que en apariencia, un solipsismo; el desarrollo sistemático y consecuente del análisis egológico nos conducirá, bien al contrario, a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental, y - por lo mismo - a una filosofía trascendental en general " (111).

En este sentido Husserl reconoce que un solipsismo trascendental no sería más que un escalón inferior de la filosofía ya superado por la fenomenología trascendental.

Evidentemente debemos de considerar que el mundo no es mi representación, sino nuestro mundo, o, dado que mediatiza los intercambios entre los diferentes ego, " un intermundo ", según la expresión de Merleau-Ponty. (112)

(111) HUSSERL, E., C.M., pág. 69, l. 19-25.

Conviene recordar ahora que ya Max Scheler, en su obra: Esencia y formas de la simpatía (113), sostenía que el conocimiento del otro se basa en una experiencia original del otro.

La percepción que se tiene del otro es la de una totalidad viviente y expresiva. No percibo los ojos, nos dirá Scheler, sino la mirada, no el rubor de la cara sino la vergüenza.

La capacidad de percibir la interioridad del otro, sus correspondientes estados de ánimo, en la expresión de su rostro, significa que no me identifico con el otro, ya que en ese caso no saldría de mí mismo y percibiría sus estados de ánimo como míos y no como suyos.

(112) MERLEAU-PONTY, M., Phénoménologie de la perception, Gallimard, París 1945, prefacio, pág. VI. Trad. castellana: Fenomenología de la percepción, trad. por E.Uranga, Fondo de Cultura Económica de México, 1957.

(113) SCHELER, M., Esencia y formas de la simpatía, trad. J.Gaos, Losada, Buenos Aires, 1957.

La simpatía es, según Scheller, un modo de conocimiento que me permite comprender unos estados que yo no experimento; del mismo modo, el hecho de que yo me encuentre abierto a los otros, en cuanto otros, significa que la simpatía supone precisamente una cierta distancia fenomenológica entre los yo, distancia que la fusión o identificación suprime.

El yo, pues, no se encuentra aislado en su interioridad pura y el solipsismo carece de sentido fenomenológicamente hablando.

Superado este punto de la intersubjetividad trascendental vamos a dirigir ahora nuestra atención no ya sobre el ego cogito, en su sentido limitadamente cartesiano, sino sobre el sugerente tema de sus múltiples cogitaciones o, lo que es lo mismo, sobre la corriente de la conciencia que constituye la vida del Yo, de mi propio Yo, esto es, del Yo del sujeto que medita.

Así mi yo meditante puede, en cualquier instante, trasladar su mirada reflexiva sobre la corriente de las cogitaciones que forma la vida de este Yo, sobre sus percepciones o representaciones, sobre los juicios de existencia, de valor o de volición y es posible, en todo momento, observar, explicitar y describir estos contenidos.

Pero no se trata de llevar a cabo una descripción psicológica, fundada sobre la experiencia interna de mi propia vida consciente, ya que una psicología descriptiva no configura, en absoluto, una fenomenología trascendental.

Hay que reconocer, sin embargo, que existe efectivamente un paralelismo entre la experiencia psicológica de sí mismo y la experiencia trascendental, pero confundir ambos niveles de experiencia supone una confusión que caracteriza, precisamente, al psicologismo trascendental. (114)

De igual manera, la lógica tradicional que confía su temática subjetiva a la psicología deforma su sentido trascendental profundo y cae en un irremediable psicologismo lógico.

De igual manera que el psicologismo lógico entorpece el camino hacia el desarrollo de una lógica trascendental, el psicologismo trascendental impide también

(114) HUSSERL, E., C.M., pág. 70.

el camino hacia una filosofía auténtica.

No hay que olvidar en ningún momento que la investigación fenomenológica trascendental se encuentra sometida, de un modo riguroso, a la observancia inviolable de la reducción trascendental.

La investigación fenomenológica trascendental de la conciencia y la investigación psicológica difieren profundamente, aunque los elementos a describir puedan coincidir. La experiencia psicológica es realista y pretende alcanzar un valor objetivo, pero la experiencia trascendental no posee ninguna referencia real y se encuentra confinada en la región del Ego puro.

Efectivamente: por una parte nos encontramos con datos que pertenecen al mundo, al mundo como existente, datos que, por otra parte, son concebidos como elementos psíquicos del hombre. Por otra nos encontramos con datos paralelos, e incluso de contenido idéntico, pero éstos no tienen nada que ver con los anteriores, ya que el mundo, en su actitud fenomenológica, no es una existencia sino un simple "fenómeno de realidad".(115)

Evitada la confusión psicologista queda otro punto de una importancia decisiva que juega también un papel destacado desde el punto de vista fenomenológico.

Todo estado de conciencia en general es, en sí mismo, conciencia de alguna cosa; será necesario, por tanto, ensanchar el contenido del ego cogito trascendental y añadirle un nuevo elemento.

En efecto, todo cogito comporta, en sí mismo, y en tanto que objeto de una intención, su cogitatum respectivo. (116)

Estos estados de conciencia son también llamados estados intencionales.

La palabra intencionalidad, en Husserl, no significa otra cosa que esa particularidad profunda y general que tiene la conciencia de ser consciente de alguna cosa, esto es, de llevar, en su calidad de cogito, su cogitatum correspondiente. (117)

(116) HUSSERL, E., C.M., pág. 71.

Así pues, la estructura de la intencionalidad es ego-cogito-cogitatum, y de acuerdo con los tres elementos de esta estructura deben de organizarse todas las investigaciones intencionales.

(117) HUSSERL, E., C.M., pág. 72, 1.1-5.

(36) La reflexión fenomenológica trascendental y la problemática de la intencionalidad.

Siguiendo, en todo momento, las orientaciones de Husserl, debemos distinguir entre los actos de conciencia, como la percepción, el recuerdo, la predicación, los juicios valorativos, etc, y las reflexiones, o actos reflexivos que aparecen como actos perceptivos de un orden nuevo.

Los actos de conciencia pertenecen al tipo de la reflexión natural que se efectúa en la vida corriente, y también en el campo psicológico, en las experiencias psicológicas de mis propios estados psíquicos. No cabe duda que en la práctica de la reflexión natural nos encontramos situados en el terreno del lebenswelt, más acá de toda reducción. De todos modos, como se recordará, la actitud natural es una primera manera "natural", "ingenua", de tematizar el lebenswelt.

En la actitud natural vivo en la actualidad de mi cogito y todos mis actos se refieren así, necesariamente, a los objetos del mundo dado y la actualidad apre-

miante de mi vida de conciencia me va a impedir reflexionar sobre mis propias operaciones cognoscitivas y el cogito no puede volverse sobre sí mismo.

Hay, sin embargo, una cierta intencionalidad en la actitud natural a través de la cual se relaciona el pensamiento con los objetos reales. (118)

Bajo estas circunstancias es posible elaborar un cierto conocimiento, el conocimiento empírico, de lo cotidiano, que nos basta sobradamente para el dominio de la praxis diaria.

La actitud natural implica, en todo momento, un interés práctico por el objeto y, bajo este punto de vista, se insertan en el mundo las ciencias objetivas. Se reconoce, no obstante, que se trata de objetividades de un orden superior e ingenuamente reconocemos que si la objetividad de las ciencias es muy superior a la del mundo empírico, es porque tales ciencias constituyen un conocimiento riguroso y racional de éste. La actitud del científico experimental es, sin embargo,

(118) HUSSERL, E., Ideen I, párrafos 27 y ss.

poco adecuada para el descubrimiento y desarrollo de una ciencia desinteresada del mundo.

Por el contrario, en la reflexión fenomenológica trascendental abandonamos este terreno mediante la práctica de la epojé universal, desinteresándonos de la existencia o no existencia del mundo.

La fenomenología no nos hace perder, sin embargo , el mundo como objeto fenomenológico y es considerado por nosotros como cogitatum.

Así pues, a pesar de la epojé generalizada, el mundo constituye el objeto principal de las descripciones fenomenológicas. (118)

De este modo, la suspensión de la actitud natural , mediante la epojé fenomenológica del valor existencial del mundo, nos conduce a la reducción del mundo que es considerado, a partir de este momento, como fenómeno trascendental de la subjetividad constituyente.

(118) HUSSERL, E., C.M., pág. 75.

La suspensión fenomenológica descubre la correlación a priori de la constitución y de lo constituido, de la noesis y del noema, de la conciencia y del mundo.

Se da, efectivamente, una bilateralidad en la investigación trascendental, tal y como muestra el párrafo diecisiete de las Meditaciones (119). Es una bilateralidad en el interior de la reducción trascendental, ya que ésta es, al mismo tiempo, noemática y noética.

Si efectuamos, entonces, la reducción fenomenológica en todo su rigor descubriremos, a título noético, el ámbito libre e ilimitado de la vida pura de la conciencia, y, paralelamente su correlativo noemático: el mundo-fenómeno, en tanto que su objeto intencional. (120)

(119) " Die Zweiseitigkeit der Bewusstseinsforschung als eine korrelative Problematik. Richtungen der Deskription. Synthesis als Urform des Bewusstseins ".

" La bilateralidad de la investigación de la conciencia como una problemática correlativa. Direcciones de la descripción. La síntesis como forma original de la conciencia ". HUSSERL, E., C.M., título del párrafo: 17, pág. 77.

De esta manera el Yo de la meditación fenomenológica puede llegar a convertirse en un " espectador imparcial " de sí mismo, no sólomente en este caso particular sino también en general.(121)

Y es así como el ego, sumido en la meditación fenomenológica trascendental, es espectador de su propia vida y de su propio ser.

80 El Yo es, como Yo natural, al mismo tiempo, " Yo trascendental" , pero no puede reconocerse como tal más que efectuando el acto de la reflexión fenomenológica que implica, a su vez, la reducción fenomenológica.

" Yo - dice Husserl - que vivo en la actitud natural, yo soy también, y en todo instante, Yo trascendental, pero yo no me doy cuenta de esto más que efectuando la reducción fenomenológica ". (122)

(120) HUSSERL, E., C.M., pág.75, l. 19-23.

(121) HUSSERL, E., C.M., pág.75, l. 19-26.

Esta actitud nueva me hará ver, nos dirá Husserl , que el conjunto del mundo, y todo lo que es en general, no es para mí más que algo que " vale " para mí, es decir, no existe para mí más que como cogitatum de mis cogitaciones diversas. (123)

Por consiguiente, yo, fenomenólogo trascendental, no poseo, como objeto de mis observaciones descriptivas universales más que los correlativos intencionales de modalidades de conciencia.

Así pues, como fenomenólogo, debo describir los objetos como correlata de actos intencionales de la conciencia y en correlación exacta con éstos. .

La vida intencional, que se nos presenta como una unidad bien coherente, infinita e ilimitada implica, como vemos, a título de cogitata sus objetos intencionales correlativos.

(122) HUSSERL, E., C.M., pág. 75, 1.27-29.

(123) HUSSERL, E., C.M., pág. 75, 1.29-34.

De esta manera el Yo se presenta, en el ámbito de la fenomenología trascendental, como sujeto universal e indudable de la descripción.

Y así, las Cartesianische Meditationen, se presentan, como podemos constantemente comprobar, como unas meditaciones, no metafísicas, sino fenomenológicas, a través de las cuales, Husserl, se propone llegar a descubrirse a sí mismo como Yo trascendental:

32 " Yo - dice Husserl - como fenomenólogo meditante , me propongo la tarea universal de la revelación de mí mismo como ego trascendental en mi plena concreción " (124)

(124) " Ich, der meditierende Phänomenologe, stelle mir die universale Aufgabe der Enthüllung meiner selbst als transzendentes ego in meiner vollen konkretion ".
HUSSERL, E., C.M., pág. 76.

(37) La teoría descriptiva de la conciencia según el método fenomenológico trascendental.

Comenzar desarrollando una teoría de la sensación , cediendo a la influencia de la tradición sensualista , significa, como vimos en nuestro estudio sobre Hume (125), cerrar el acceso a una egología trascendental descriptiva.

Por ello la teoría descriptiva de la conciencia procede con un radicalismo absoluto.

Los datos proporcionados por las sensaciones no son, desde el punto de vista fenomenológico trascendental , más que prejuicios, ya que el punto de partida de la teoría descriptiva de la conciencia es la conciencia pura.

(125) Ver la segunda parte de la segunda sección en las págs 122 y ss.

La empresa primera y general de la descripción consiste en distinguir el cogito de una parte y el cogitatum de otra.

El punto de partida es inmediatamente la conciencia misma; nos situamos pues en un punto de vista fenomenológico trascendental en el que el cogitatum se muestra como telos del cogito, pero, por otra parte, hay que considerar que se trata de una conciencia concreta, repleta de fenómenos trascendentales que desempeña, en este caso, el papel de index y, por lo tanto, el cogitatum aparece también como index del cogito, consecuentemente nos situaríamos ahora en un punto de vista fenomenológico descriptivo.

La estructuración de la investigación, que agrupa a todos los casos particulares, se designa por el esquema general: ego-cogito-cogitatum (126)

(126) " Die allgemeinste Typik, in der als Form alles Besondere beschlossen ist, wird bezeichnet durch unser allgemeines Schema ego-cogito-cogitatum. "

HUSSERL, E., C.M., pág. 87, parágrafo 21.

A esta estructura se refieren las descripciones más generales de la conciencia intencional, de ese síntesis propia que caracteriza el modo de encadenamiento de un estado de conciencia a otro.

Pero, en la singularización y descripción de esta estructura, el objeto intencional, situado del lado del cogitatum, juega el papel de una guía trascendental. El punto de partida, ahora, es necesariamente el objeto dado y de aquí la reflexión remonta al modo de conciencia correspondiente y a los horizontes de los modos potenciales implicados en este modo y, después, a los otros modos de una vida de conciencia posible en la que el objeto podría presentarse como él mismo.
(127)

Vemos entonces, ahora, cómo es el cogitatum el que introduce al cogito y, finalmente, al ego.

De esta manera nos encontramos, como ya habíamos indicado en alguna ocasión anterior, con que en las Meditaciones se da un orden claramente fenomenológico-

(127) HUSSERL, E., C.M., pág. 87, l. 5-17.

trascendental, pero en el que, no obstante, el cogitatum es interpretado como index constituido de su constitución y no como telos, lo cual sería propio del orden fenomenológico-descriptivo.

Por ello hay que insistir en que las Meditaciones, a pesar de que se estructuran, como claramente hemos visto, de acuerdo con la dimensión fenomenológica - trascendental, tratan de despejar un camino intermedio entre ésta y la dimensión fenomenológica descriptiva.

86. Pero habría que añadir que según la Krisis se establece un orden descriptivo cuya primera empresa es la tematización del Lebenswelt. (128)

Sería además destacable, al respecto, que el orden indicado en la Krisis: cogitatum-cogito-ego es inverso al de Descartes y , concretamente, define su método en " oposición a la vía cartesiana " . (129)

(128) HUSSERL, E, Krisis, pág. 156, l.34 y 157, l.13.

(129) HUSSERL, E, Krisis, pág. 156, parágrafo 43.

Así pues, en la Krisis, el primer elemento descriptivo es el Lebenswelt que se presenta, en una perspectiva fenomenológica, como el index que nos conduce al Yo por medio de los modos subjetivos de donación.

En este contexto, para Husserl, el cogitatum es el objetivo mentado por toda intención, esto es, el polo objetivo de la intencionalidad.

El Yo, por su parte, se nos ofrece como el polo subjetivo, el centro de origen de todas las intencionalidades constitutivas.

De esta manera, en la Krisis, toda la intencionalidad se constituye como un sistema bipolar cuya actualidad es expresada y garantizada por el cogito, que es, a su vez, el acto mismo de representación, es decir, el acto constitutivo y donador-de-sentido originario.
(130)

(130) HUSSERL, E., Krisis, pág. 174, 1.33 y 175, 1.15.

Como hemos visto, y a modo de resumen, podemos decir que el cogitatum puede aparecer en una triple orientación.

En efecto, o aparece como Index del cogito (punto de vista fenomenológico descriptivo) o como telos del cogito (punto de vista fenomenológico trascendental) o, finalmente, como polo objetivo de toda la intencionalidad.

288 Por otra parte si concebimos el cogitatum, en el cuadro de la generalidad formal, como un objeto en general, liberado de toda atadura a un contenido determinado, y si en esta generalidad lo tomamos como guía, encontraremos que la multiplicidad de los modos de conciencia posible que se refieren a un mismo objeto, es decir, la estructura formal general, der formale Gesamttypus (131), se escinde en una serie de estructuras tipo de carácter noemato-noético especiales y rigurosamente diferenciadas.

Según Husserl " se puede colocar, entre estas estruc-

(131) HUSSERL, E., C.M., pág. 87.

turas tipo de la intencionalidad, la percepción, la memoria inmediata, el recuerdo, la atención perceptiva, la designación simbólica, la ejemplificación analógica, etc..." (132)

Estos diferentes tipos de intencionalidad pertenecen a cualquier objeto concebible así como a los tipos de coordinación sintética que les corresponden.

Todos estos tipos se particularizan en su composición noemato-noética una vez determinado el objeto intencional.

Nos encontraremos así tanto con determinaciones intencionales lógico-formales (ontológico formales) como con determinaciones intencionales ontológico-materiales. (133).

Las determinaciones lógico-formales especifican los modos de ser de alguna cosa en general, como, por

(132) HUSSERL, E., C.M., pág. 87, l. 23-25.

(133) HUSSERL, E., C.M., pág. 87, l. 30 y 88, 1-7.

ejemplo, lo singular, lo individual, lo general, la pluralidad, el todo, la relación, etc...

Las determinaciones ontológicas materiales parten, según Husserl, del concepto de individuo real.

Pero lo importante es que cada tipo de determinación debe ser estudiado en relación a su estructura noemato-noética y debe ser sistemáticamente interpretado y explicitado según los modos de su flujo intencional y según sus horizontes intencionales.

Así pues, los modos de conciencia van siempre ligados a una estructura típica.

Para Husserl, la teoría trascendental tendrá entonces por objeto explicitar sistemáticamente estas estructuras típicas. (134) Si, por ejemplo, esta teoría toma como guía una generalidad objetiva (eine gegenständliche Allgemeinheit) (135) se llamará teoría de la constitución trascendental del objeto en general,

(134) HUSSERL, E., C.M., pág. 88. 1. 23-28.

(135) HUSSERL, E., C.M., ibidem.

en tanto que objeto de una forma, de una categoría o de una región ontológica determinada.

Nacen así, diferentes en origen, diversas teorías trascendentales, como una teoría de la percepción, una teoría de la significación, del juicio, de la voluntad, etc., pero el aspecto más importante a distinguir aquí es que estas teorías se coordinan y se unifican cuando se trata de elucidar las conexiones sintéticas superiores de la conciencia. Por otra parte todas ellas cumplen su función en la elaboración de la teoría constitutiva general y formal de un objeto en general, abriéndose así un horizonte libre e ilimitado de objetos posibles en general, y esto, en tanto que objetos de una conciencia posible.

No se nos debe de pasar por alto, además, que los tipos de objetos reales e ideales - aquellos de los que tenemos una conciencia objetiva - no representan las únicas guías posibles (Leitfäden) en las investigaciones constitutivas, en aquellas que se han propuesto describir la estructura universal de los modos de conciencia posibles de estos objetos, ya que las estructuras típicas que les son propias a los objetos puramente subjetivos y a todos los estados inmanentemente vividos pueden, de la misma manera, realizar una

idéntica función, dado que aparecen en su constitución propia como objetos de la conciencia interna del tiempo. (136)

· El análisis husserliano de la temporalidad de la conciencia, determinada por su actualidad y potencialidad respectivas ofrece un interés indudable para la plena comprensión de las Meditaciones.

292 Ha quedado ya suficientemente claro que la vida intencional es una vida objetivante, en la que es necesario distinguir entre el objeto (noema) y la conciencia del objeto (noesis). El yo, que es consciente de sus objetos, vive en esta actualidad de la conciencia. Husserl insiste, en las Ideen I, en que no es en el objeto donde vive el yo, sino en sus " conciencias de " objeto. (137). Y así, a través de su cogito, el yo permanece en una constante relación con el objeto.

(136) HUSSERL, E., C.M., pág. 89.

(137) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 87, l. 25-8; Ideen I pág. 194, l. 24-26; pág. 231, l. 21-24. .

De esta manera se evita, entre otras cosas, reducir el objeto a un componente real de la conciencia, descartando completamente el idealismo empirista o subjetivista y, por supuesto, el psicologismo.

Así pues, es en la conciencia actual donde vive el yo; esto es, en el cogito y por el cogito tenemos idea clara de la vivencia noética, de la noesis en términos generales.

Planteadas así las cosas el objeto es el telos intencional de la conciencia y no una parte integrante de ella.

Por otra parte es el cogito el que se responsabiliza del objeto y del yo y es su propia historia la que constituye al tiempo mismo o, dicho de otra manera, la que constituye la Zeitbewusstsein, la conciencia temporal.

De ahí que la estructura temporal de la conciencia posibilita al análisis intencional anticipar idealmente el cogito absoluto, y, por ello, la constitución del yo ha de ser necesariamente histórica, esto es, orientada teleológicamente; "El ego se constituye por sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una historia".

(138)

Podemos comprobar, nuevamente, como la vivencia intencional es doble dado que hay una doble aparición , simultánea, del objeto y del ego. Puede decirse, entonces, que la constitución del objeto es correlativa a la constitución del ego. Hay que advertir una vez más que la identificación de las dos constituciones correlativas nos empujaría irremediablemente hacia el psicologismo.

Lo que sucede es que las dos constituciones se encuentran intencionalmente incluídas la una en la otra. Por un lado se da una síntesis propiamente objetivante y por otro una síntesis propiamente constitutiva del sujeto.

Efectivamente, como podemos ver, en el segundo y pequeño párrafo de la Cuarta Meditación, esta segunda polarización de la corriente de las vivencias de la conciencia es la que consigue unificar intencionalmen-

(138) " Das ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer Geschichte ". HUSSERL, E., C.M., pág. 109.

te a las vivencias noéticas, como vivencias (cogitaciones)del propio ego:

" Una segunda especie de polarización - afirma Husserl - se presenta ahora a nosotros, otro tipo de síntesis que abarca las multiplicidades particulares de las cogitaciones, que las abarca a todas y de una manera especial, esto es, como cogitaciones del yo idéntico que, activo o pasivo, vive todos los estados vividos de la conciencia y que, a través de ellos, se refiere a todos los polos-objetos " (139)

A la vista de todo lo que llevamos dicho podría deducirse que la constitución del ego es la constitución del objeto y en este sentido podría hablarse de un posible berkeleyismo en Husserl.

Desde luego en las Ideen I, el dato hylético es una parte real de lo vivido, el objeto es un momento intencional de la vivencia, o, mejor dicho, es intencionalmente consciente en la trascendencia ideal de la con -

 (139) HUSSERL, E., C.M., pág. 100, 1.21-27.

ciencia.

Efectivamente la hyle' nos proporciona las diversas determinaciones sensibles del objeto y, sólo en este sentido, es válido el principio famoso de Berkeley : esse est percipi. (140)

De esta manera el ser del objeto es su ser subjetivamente vivido y solamente puede ser captado de un modo reflexivo.

96

En definitiva, tal como queda señalado en las Ideen, el esse del noema puede ser considerado como percipi, siempre que quede bien aclarada la diferencia entre una inclusión real en la conciencia y una inclusión intencional, ya que en el primer de los casos nos encontraríamos defendiendo una postura propia del empirismo psicológico. (141)

(140) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 94, l. 38 y pág. 95, l. 5; pág. 244, l. 3-8 ; E.U., pág. 306, l. 4-8.

(141) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 246, l. 29-32.

(38) Los aspectos constitutivos de la fenomenología eidética y la idea de una teoría del conocimiento.

Hasta este momento nos hemos referido a la constitución fenomenológica como a la constitución de un objeto intencional en general.

Hemos estudiado, además, el esquema general ego - cogito - cogitatum y la corriente de sus cogitationes en toda su amplitud y problemática.

A partir de aquí vamos a tratar de diferenciar el dominio de la subjetividad trascendental según sus propias estructuras para elaborar un concepto más preciso de aquello que hemos venido llamando " constitución ".

Por otra parte conviene destacar que también hasta este momento nos hemos abstenido de realizar ningún juicio sobre la existencia o no existencia del mundo, sobre la realidad o irrealidad de los objetos, de su posibilidad o de su imposibilidad, desatendiendo, por lo tanto, estas diferenciaciones.

Pero tales diferencias, como temática universal de la fenomenología, constituyen la base de las nociones generales de razón, Vernunft, e irrazón, Unvernunft, conceptos que, por otra parte, son considerados correlativos de ser, Sein, y de no ser, Nicht-sein.

Así pues, los predicados ser y no ser, y sus variantes, hacen referencia al objeto intencional, refiriéndose no a los objetos puros y simples, sino a su sentido objetivo.

Es, por lo tanto, a la intención, al acto intencional, a la que se refieren los predicados de verdad y de falsedad, en un sentido extremadamente amplio.(142)

Estos predicados no se encuentran contenidos simplemente como " datos fenomenológicos " en los estados o en los objetos intencionales, sin embargo ellos poseen un " origen fenomenológico " (143)

(142) HUSSERL, E., C.M., pág. 92, 11-2.

(143) HUSSERL, E., C.M., pág. 92, 1. 3-6.

Entre los múltiples modos de conciencia, sintéticamente relacionados, se puede hacer una distinción.

Siguiendo a Husserl encontraremos, de una parte, las síntesis que confirman y verifican la intención o el sentido objetivo dado, y, por el contrario, hay otras que lo invalidan y destruyen de una manera bastante evidente. (144)

Y así, correlativamente, el objeto de intención, der vermeinte Gegenstand, posee el carácter evidente de ser un objeto " que es " o " que no es ". (145)

Estos casos de síntesis, como actos y correlata, de la razón, esencialmente realizables por el yo trascendental, pertenecen al orden más superior y, en distinción exclusiva, dividen todo el dominio del sentido objetivo.

(144) HUSSERL, E., C.M., pág. 92, l. 7-12.

(145) HUSSERL, E., C.M., pág. 92, l. 13-15.

" La razón - afirma Husserl - no es una facultad que tiene el carácter de un hecho accidental, no es - en efecto - un título para posibles hechos accidentales, sino , mucho más, una forma de estructura universal y esencial de la subjetividad en general "

(146)

Esta definición de la razón nos envía nuevamente a la posibilidad de confirmación y verificación, esto es, nos conduce de nuevo a la cuestión de la evidencia, ya sea adquirida o por adquirir.

Ya hemos destacado, con anterioridad, la temática de la evidencia, cuando tratábamos la búsqueda de directrices metodológicas, ahora de lo que se trata es

(146) "Vernunft ist kein zufälligfaktisches Vermögen, nicht ein Titel für mögliche zufällige Tatsachen, vielmehr für eine universale wesensmässige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt " .

HUSSERL, E., C.M., pág. 92.

de hacer de la evidencia el objeto de la investigación fenomenológica.

En la evidencia las cosas se presentan como ellas mismas a la conciencia, claras y distintas. Por ello podemos llegar a afirmar que la evidencia, en un sentido amplio, es una experiencia de lo esencial. Designa, por consiguiente, un carácter fundamental y esencial de la vida intencional en general.

La evidencia es, pues, un modo de conciencia de una distinción particular y en ella, ya sea una cosa o un estado de cosas, o una generalidad, o un valor, o un infinito etcétera de posibilidades se ofrecen en la intuición inmediata originaria.

En este proceso de verificación confirmante, la evidencia puede también hacer referencia a la negación. La intención puede, entonces, adoptar tanto el carácter de no existencia -el no ser no es para Husserl más que una modalidad del ser puro y simple, una modalidad de la certeza del ser- como el carácter de otras variaciones modales del ser, tales como el ser posible, probable, dudoso, etc. (147)

Hemos tenido ya la ocasión de considerar cómo la subjetividad trascendental constituye a las objetividades ideales de acuerdo con un proceso histórico, en el que la idea subsiste bajo dos modos posibles, el actual y el potencial (148) y estos dos modos se presentan en continua compenetración dado que lo actual implica, como vimos, lo potencial (149).

Así pues, ambos modos no son contradictorios ya que son mutuamente constituídos en la misma subjetividad trascendental. En consecuencia el no ser, el no-conocimiento, la indeterminación son efectivamente, y sin duda alguna, modos del ser, del conocimiento y de la determinación respectivamente, aunque se presenten como realizaciones menos perfectas de éstos.

(147) HUSSERL, E., C.M., pág. 93, l. 28-36.

(148) HUSSERL, E., Krisis, pág. 97, l. 25-34 y pág. 106, l. 3-9.

(149) HUSSERL, E., C.M., pág. 81, l. 30 y pág. 82, l. 1-2.

No cabe duda por tanto, y siguiendo este orden de cosas, que tanto el ser y el no ser, como los otros contradictorios, son correlativos. Habría que añadir a esto que, tal como vemos en Formale und transzendentale Logik o en Erfahrung und Urteil o en las mismas Ideen II, el correlato negativo es la idea límite de la irrealización absoluta del correlato positivo.
(150)

Así pues podemos comprobar como, en Husserl, el no-ser es el ser-otro y no la nada absoluta, con lo que encontramos, una vez más, una nueva analogía con la doctrina platónica, aunque hay que reseñar que en Platón se da una visión metafísica-realista y en Husserl una visión constitutiva-idealista; ambos, sin embargo coinciden en la participación de lo real en lo ideal, en la mutua ejemplaridad de lo real y lo ideal.

La oposición, en la esfera de la conciencia, entre lo real y lo imaginario, entre realidad y ficción, hace referencia a todas las modalidades posibles del ser.

(150) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 280, l. 15-21; E.U., pág. 33, l. 9-16; Ideen II, pág. 42, l. 16-23.

Del lado de la imaginación surge el nuevo concepto general de posibilidad (Möglichkeit), en donde se encuentran a la manera de la pura concebibilidad, in der Weise der blossen Erdenklichkeit, en la actitud del " como si " , als ob es wäre, todos los modos existenciales desde la simple certeza (Seinsgewissheit) (151).

304 Ya hemos dicho, en más de una ocasión, que la fenomenología define al ser a partir de su historia , pero el devenir que nos ofrece la experiencia será ininteligible si no se señala previamente su orientación teleológica.

Evidentemente el devenir es inacabado y, por otra parte, el telos del devenir no podrá ser captado más que en el momento en que el devenir esté acabado; por ello hay que hacer " como si " el devenir estuviese plenamente acabado.

Se trata de una tarea que se circunscribe completamente en la esfera ideal del análisis intencional.

(151) HUSSERL, E., C.M., pág. 94, l. 3-10.

Con la anticipación ideal el análisis no alcanza plenamente la evidencia de la idea-fin, pero puede plantear su posibilidad esencial. Se trata pues de una clarificación puramente ideal; el esclarecimiento designa así un modo de realización de la evidencia; vamos, de esta manera, de una intención confusa a una intuición " pre-figurante " de la idea.

Así " la intuición prefigurante -esta confirmación originaria- no nos da una evidencia realizante del ser, sino la posibilidad de ser de su contenido ". (152)

Vemos como la investigación intencional utiliza un cierto elemento de ficción. P. Ricoeur, en su famosa introducción a la traducción francesa de las Ideen I, afirmaba que la imaginación y la ficción son como el revelador de la esencia (153). Husserl, por su parte,

 (152) " Die vorverbildlichende Anschauung dieser währenden Erfüllung ergibt nicht verwirklichende Evidenz des Seins, wohl aber der Seinsmöglichkeit des jeweiligen Inhaltes ".
 HUSSERL, E., C.M., pág. 94.

declara que la ficción es el elemento vital de la fenomenología y de toda ciencia eidética. (154)

Naturalmente no hay que confundir la noción de ficción fenomenológica con el " ficcionalismo positivista pragmático "(155).

En consecuencia el " como si " de la experiencia ideal es equivalente a lo real de la experiencia efectiva, ya que el als-ob de la idea implica la posibilidad del completo acabamiento del hecho real en devenir.

De esta manera, la correlación existente, a la que hemos hecho ya múltiples referencias, entre el hecho

(153) HUSSERL, E., Idées directrices pour une phénoménologie, trad. P. Ricoeur, París, Gallimard, 1950, pág. 24.

(154) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 163. 1. 25-31.

(155) HUSSERL, E., Ideen I, ibidem.

y la idea, el devenir y su telos correspondiente, hace referencia a una escisión fundamental de la conciencia, de tal manera que, por un lado, nos encontramos con la esfera de lo actual y, por otro, con la esfera de lo posible.

Pero, en todo momento, permanecemos ante la idea - ya sea como actualidad realizada o como posibilidad pura - de tal manera que actualidad y potencialidad son modalidades de ella y, por lo tanto, también de la propia conciencia.

Estas dos modalidades indicadas describen tanto una esfera de realidad (Wirklichkeit) como una esfera de irrealidad o, si se prefiere, de quasi-realidad (Quasi-Wirklichkeit, Wirklichkeit-als-ob). Nos encontramos, pues, con una esfera real y otra imaginaria. (156)

Habría que añadir, finalmente, que lo irreal es

(156) HUSSERL, E., C.M., párrafo 25. Esta separación radical de la conciencia entre el hecho y el ei-dos, lo actual y lo posible, se encuentra también en Ideen I, párrafo 114.

una tematización de la posibilidad del devenir ulterior de lo real, que se fundamenta tanto en el devenir que ya se ha transformado en pasado como en el propio devenir actual. De este modo vemos cómo la única manera posible de llegar a captar el telos del devenir es su idealización.

En definitiva, Husserl no plantea un conocimiento absoluto real sino, más bien, un conocimiento absoluto posible que motiva una serie de tareas de aproximación.

La conciencia no puede, evidentemente, llegar a conquistar, de inmediato, un conocimiento absolutamente acabado, infinito y perfecto, pero la postura fenomenológica, adoptada por el filósofo, no renuncia a su continua e infinita aproximación.

También en las Ideen I (157), Husserl, hace referencia a la idea de la idealización del devenir total, al proceso ilimitado de captación intuitiva de la totalidad.

(157) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 201, l. 17-27 y pág. 202, l. 6-10.

Después de haber considerado brevemente los problemas generales formales del análisis intencional, así como el origen fenomenológico de los principios y de los conceptos fundamentales de la lógica formal a los que estos problemas hacen referencia, conviene añadir que estos conceptos, en su generalidad ontológica formal, son índices de una ley universal que afecta a la estructura de la vida de la conciencia en general.

Así pues, todo objeto de un acto intencional es, al mismo tiempo, index de una multiplicidad sistemática de actos en los que se revela. De esta manera la referencia del ego a una multiplicidad de objetos de la conciencia expresa la característica esencial de su estructura intencional.

Los conceptos " ser real " y " ser verdadero " designan, para cada uno de los objetos en general, una distinción de estructuras en el ámbito de las multiplicidades infinitas de cogitaciones reales y posibles que se refieren al objeto en cuestión. (158)

(158) HUSSERL, E., C.M., pág. 97, l. 31-36.

Así, el término " objeto realmente existente " indica, en el contexto de esta multiplicidad, un sistema particular que comprende todas las evidencias que a él se refieren. Estas evidencias se unifican sintéticamente con vistas a formar una evidencia total, la evidencia absolutamente perfecta que nos ofrecerá el objeto mismo en toda su dimensión.

Como Husserl advierte, no se trata de realizar, de hecho, esta evidencia para todos los objetos reales, ya que "una evidencia empírica absoluta es una idea".
(159)

Por ello, la verdad plena no es sino una idea en el sentido de Kant, esto es, se trata de la idea de un proceso infinito cuya coherencia intrínseca es inquebrantable. O dicho de otra manera, la verdad absoluta, la evidencia total, se nos presenta como un ideal hacia el que tender infinitamente:

" Esta remisión (a las infinidades concordantes de

(159) " eine absolute Evidenz...eine Idee ist "
HUSSERL, E., C.M., pág. 98.

una experiencia ulterior posible) significa manifiestamente que el " objeto real " pertenece al mundo - y, con mayor razón aún, el mundo mismo - es una idea infinita referida a infinitudes de experiencias concordantes, y que esta idea es correlativa a la idea de una evidencia empírica perfecta, de una síntesis completa de experiencias posibles " (160)

La conciencia ha de ocuparse, entonces, de emprender la formidable e ilimitada tarea de la constitución trascendental de la objetividad real. Tal empresa supone, por una parte, descubrir la intencionalidad implicada en la propia experiencia, en tanto que " estado vivido trascendental " (161) y, por otra, realizar una explicitación sistemática de los " horizontes " de la experiencia.

(160) HUSSERL, E., C.M., pág. 97, l. 19-27

(161) HUSSERL, E., C.M., págs. 98 y 99.

(39) Los problemas constitutivos de la subjetividad trascendental.

Es evidente que el ser para sí del ego posee igualmente un problema de constitución.

En efecto, la crítica del objeto, la crítica de la ciencia, nos lleva irremediablemente a la constitución del ego por sí mismo.

En Formale und transzendente Logik, en donde se trata también con especial interés este problema, vemos cómo el objeto es criticado cuando se clarifica el cómo noético de las funciones intencionales que lo constituyen, esto es, cuando se legitima constitutivamente su propio sentido. (162).

Así pues, tal como Husserl lo expresa, " el ego trascendental es lo que es únicamente en referencia

(162) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 9, l. 9-10.

a los objetos intencionales " (163)

El ego vive en un sistema de intencionalidades y concordancias en el que los objetos son sus índices correlativos.

El ego puro se descubre así mismo como relación pura con el objeto de tal manera que su propia elucidación es equivalente a la crítica constitutiva del objeto.

La crítica fenomenológica aparece, entonces, como la autoexplicitación de una subjetividad que reflexiona sobre sus propias funciones intencionales. (164)

A su vez, la propia reflexión constitutiva va a descubrir que toda objetividad pertenece real y esencialmente a la subjetividad como su sentido propio y, además, que esta misma subjetividad expresa la síntesis trascendental de la intencionalidad a través de la cual el yo va a constituirse por la determinación de

(163) " das transzendente ego...nur ist, was es ist, in Bezug auf intentionale Gegenständlichkeiten "

HUSSERL, E., C.M., pág. 99, l. 24-26.

su sentido. (165) Por lo tanto la fenomenología del ego incluye a la fenomenología de la vivencia noética. Y del mismo modo, la vivencia noética hace referencia intencionalmente al noema y éste, por su parte, al objeto puro.

La fenomenología del ego se presenta, pues, como la fenomenología universal en general ya que se entrega a la determinación de la constitución intencional, trascendental y originaria de todo sentido posible.

En efecto, según Husserl : " Yo me soy, en una experiencia evidente, constantemente dado como yo-mismo. Esto es válido para el ego trascendental y para todos los sentidos del ego. Dado que el ego monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente, real y potencial, no cabe duda de que el problema de la explicitación fenomenológica de este ego monádico abarca todos los problemas constitutivos en general. Y,

(164) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 242, l. 7-12.

(165) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 242, l. 16-22.

- - -

a fin de cuentas, la fenomenología de esta auto-constitución coincide con la fenomenología en general (mit der Phänomenologie überhaupt) " (166)

Recordemos que si la primera tematización, que consistía en la pura descripción noemática, era la del Lebenswelt, nuestra investigación nos conduce ahora a un segundo grado de reflexión que consistirá en la tematización de la subjetividad trascendental.

En efecto, el primer grado de reflexión nos mostró el modo subjetivo de la donación originaria del objeto en general. Lo que ahora comenzamos es una segunda y última reflexión que nos va a revelar al ego puro y trascendental como único fundamento absoluto.

Hasta aquí nos hemos ocupado principalmente de la referencia intencional entre la conciencia y su objeto, entre el cogito y el cogitatum, pero todo cogito es el cogito de un ego.

Nos queda entonces por desarrollar la síntesis por

la que las multiplicidades de la conciencia, real y posible, son polarizadas; esto es, la síntesis por la que los objetos aparecen como polos, como unidades sintéticas.

Toda evidencia implica, necesariamente, dos polos: el objeto y el yo puro (167). Como ya indicamos, en alguna ocasión anterior, esta dualidad esencial determina la dualidad de los puntos de vista fenomenológicos. Según el sentido de la intencionalidad vimos ya cómo era posible la distinción entre el punto de vista fenomenológico-descriptivo, en el sentido objeto-yo, y el punto de vista fenomenológico-trascendental, en el sentido yo-objeto.

Tras haber tratado la problemática del polo-objeto, vamos a acercarnos ahora a la tematización del ego, del yo como polo idéntico de los estados vividos, tal como se expresa el enunciado del párrafo segundo de la Cuarta Meditación. (168)

(167) HUSSERL, E., Ideen II, párrafo 25.

(168) " Das Ich als der identische Pol der Erlebnisse"
HUSSERL, E., C.M., párrafo 31.

Y así, el yo, del mismo modo que el objeto, se nos muestra como una especie de trascendencia que sintetiza una multiplicidad de vivencias intencionales. El ego, entonces, prescribe una segunda polarización de la conciencia: la de las diversas vivencias unificadas intencionalmente gracias a su cualidad común de cogitaciones de un yo puro único.

" Una segunda polarización - dirá Husserl - se nos presenta ahora, un segundo tipo de síntesis que abarca las multiplicidades particulares de las cogitaciones, que las abarca a todas y de un modo especial, esto es, como cogitaciones del yo idéntico que, activo o pasivo, vive en todos los estados vividos de la conciencia (in allen Bewusstseinsgehaltissen) y que , a través de ellos, se refiere a todos los polos objetos " (169)

El yo, como vemos, aparece en el cogito, pero, como cualquier otro objeto, no es un momento real de la vivencia (170); en efecto, el yo permanece por sí mis-

(169) HUSSERL, E., C.M., pág. 100, l. 21-27.

(170) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 137, l. 37 y 138, 1-4.

mo como polo de las determinaciones permanentes del yo, pero no es un estado vivido, ni siquiera una continuidad de estados vividos, aunque se refiera, a causa de tales determinaciones habituales, a la corriente de los estados vividos. (171)

El yo permanece, entonces, como sustrato idéntico de sus propiedades permanentes, als substrat von Habitualitäten, constituyéndose como " un yo personal permanente ", als stehendes und bleibendes personales Ich, (172) en el sentido más amplio de esta idea que nos autoriza a hablar de untermenschlichen Personen, (173), esto es, de personalidades.

Así pues, el ego, en medio de estas actividades, guarda un estilo permanente, una identidad, un carácter personal (174).

(171) HUSSERL, E., C.M., pág. 101, l. 20-31.

(172) HUSSERL, E., C.M., pág. 101, l. 27-35.

(173) HUSSERL, E., ibidem.

Hemos visto cómo el yo es el sustrato de sus hábitos. Toda actividad deja en el ego una huella que va a contribuir a su determinación, da tal manera que el yo que ha percibido un objeto es distinto del yo que ha percibido cualquier otro objeto. Del mismo modo toda toma de posición queda marcada en el yo.

El yo se muestra así como un yo puro de estilo constante, con sus características y peculiaridades propias.

Husserl, por otra parte, hace la distinción entre un yo-sujeto puro, constituido, en su plenitud concreta, por las huellas habituales de sus propios actos, y la vida intencional, en donde el yo se manifiesta.
(175)

(174) " so bewährt das Ich in solchen Veränderungen einen bleibenden Still mit durchgehender Identität - seinheit, einen personalen Charakter " : " de esta manera el Yo guarda, en tales modificaciones, un estilo permanente con una continua identidad, un carácter personal. " HUSSERL, E., C.M., pág. 101, l. 35-37.

(175) HUSSERL, E., Ideen II, pág. 103, l. 10-12 y l. 36-39.

Lo que subsiste, por tanto, de tales actos intencionales constituye el dominio concreto del ego monádico.

Efectivamente, y como ya hemos tenido ocasión de comprobar, Husserl designa al ego concreto, situado en su plenitud concreta, con el término leibnitziano de mónada. Y, como ya habíamos hace poco anticipado, el ego monádico abarca todos los problemas constitutivos en general.

Así pues el yo, como mónada, posee una plenitud concreta. (176)

También en Formale und transzendente Logik podemos encontrar un amplio catálogo de características y cualidades del ego que completan, con lo aportado por la Cuarta Meditación Cartesiana, la doctrina husserliana del sujeto trascendental.

En efecto, el yo se presenta, en el pensamiento de Husserl, como una subjetividad consciente (177), como

(176) " Die volle Konkretion des Ich als Monade... "
 HUSSERL, E., C.M., título del párrafo 33.

una operación de conciencia actual o potencial (178), como una intencionalidad constitutiva (179), esto es, viviente (180).

Por otra parte el ego se presenta como el ser absoluto bajo la forma de una vida intencional (181). De esta manera el yo puede definir las formas posibles de experiencia en su totalidad:

" El apriori universal, que pertenece al ego trascendental como tal, es una forma esencial que encierra en sí una infinidad de formas, de tipos aprióricos,

(177) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 205, parágrafo 94.

(178) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 207, l. 9.

(179) " leistende Intentionalität ". HUSSERL, E., F.T.L., pág. 207, l. 34-35.

(180) " lebendige Intentionalität " HUSSERL, E., F.T.L., pág. 208, l. 5.

(181) " Absolut Seiendes...in Form eines intentionalen Lebens " HUSSERL, E., F.T.L., pág. 241, l. 26-27.

de actualidades y potencialidades posibles de la vida
(intencional) juntamente con los objetos que se
constituyen como realmente existentes "(182)

Pero, además, como este universo de las formas po-
sibles de experiencia es infinito (183), el ego lo re-
presenta en su forma ejemplar, que es la de la eviden-
cia misma. (184), pues el ego es la subjetividad cons-
tituyente última y por tanto apodíctica. (185)

(182) HUSSERL, E., C.M., parágrafo 36; pág. 108, l.
6-11.

(183) " Es a través de la fenomenología de la génesis
como el ego se muestra comprensible como un conjunto
infinito de funciones sistemáticamente coherentes en
la unidad de la génesis universal. "
HUSSERL, E., C.M., parágrafo 39; pág. 114, l. 19-22 .

(184) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 141, l. 9-13.

(185) HUSSERL, E., F.T.L., pág. 222, l. 22-27.

El ego, además de coincidir con el ejercicio mismo de la intencionalidad, es razón, esto es, forma subjetiva del objeto en general.

Ahora bien, en fenomenología todo objeto tiene que justificarse intuitivamente y el ego no permanece ajeno a esta norma fundamental.

Así pues, el ego puro y trascendental ha de legitimarse de un modo intuitivo en una auténtica evidencia racional. (186)

Como sabemos, el ego es dado en la corriente vivencial y, por ello, la única legitimación racional posible del yo nos es asegurada por la idea misma de la totalidad de la corriente de las vivencias. De este modo nos encontramos con que sólo la idea es racional y solamente ella puede expresar la constitución total de lo ideado.

Llegamos así a la tematización última de la conciencia racional.

(186) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 198, l. 2-7.

De esta manera nos es ya posible preparar el marco para una ampliación formal, eidética, del estudio de la constitución perceptiva.

La fenomenología de la percepción se transforma así en fenomenología eidética de la evidencia en general y el método fenomenológico en método de la descripción eidética.

Efectivamente la fenomenología de la razón destacará el eidos de la subjetividad trascendental para llegar, de esta manera a la idea misma de la conciencia trascendental. El análisis trascendental se convierte pues en análisis eidético. (187)

La idea de la conciencia trascendental es, por su parte, el resultado de una ideación.

" Si nos representamos la fenomenología bajo la forma de una ciencia intuitiva apriórica, puramente eidética, sus análisis no hacen más que revelar la

(187) " Die transzendente Analyse als eidetische."
HUSSERL, E., C.M., p.103, parágrafo 34.

estructura del eidos universal del ego trascendental en general " (188)

El ego trascendental es así, de manera universal, la estructura del eidos universal del ego en general, es decir, el a priori universal sin el que ningún ego trascendental (ni yo ni el otro) sería concebible:

" La fenomenología eidética investiga entonces ese a priori universal sin el cual ni yo ni ningún otro yo trascendental en general sería imaginable ". (189)

La idea misma de la conciencia trascendental, como resultado de la variación infinita de todos los ego trascendentales posibles de hecho, nos conduce por

(188) HUSSERL, E., C.M., pág. 105, l. 36 y pág. 106, l.1.

(189) " Die eidetische Phänomenologie erforscht also das universale Apriori, ohne das ich und ein transzendentes Ich überhaupt nicht erdenklich ist ".

HUSSERL, E., C.M., pág. 106, l. 3-5.

necesidad a la constitución del alter ego, como uno de los ego posibles.

El ego es, según Husserl, en primer lugar, una explicitación de sí mismo, en el sentido estricto del término, que muestra, de una manera sistemática, cómo el ego se constituye él mismo como existencia en sí de su esencia propia; por otra parte, y en segundo lugar, el ego es una explicitación de sí mismo, en el más amplio sentido del término, que muestra cómo el ego constituye en él a lo otro (Anderes), la objetividad y, en general, todo lo que posee para el ego un valor existencial. (190)

El eidos ego sirve, pues, a Husserl, como vemos , tanto para fundar su propio ego como cualquier otro ego. Pero este recurso está fundamentado en la conciencia fáctica personal lo cual supone una cierta dificultad que Husserl no trata de eludir:

" Por cierto - nos dirá - que es necesario tener presente que en la transición de mi ego a un ego en

(190) HUSSERL, E., C.M., pág. 118, l. 19-25.

general no está presupuesta la realidad ni la posibilidad de un ámbito de otros. Aquí, el ámbito del eidos ego está determinado por la autovariación de mi ego . Me finjo solamente a mí como si fuera diferente, pero no finjo a otros. " (191)

La " Filosofía primera " (ersten Philosophie) adopta así, con Husserl, la forma de una fenomenología eidética pura (eine rein eidetische Phänomenologie) que se presenta como la ciencia de las posibilidades puras.

En efecto, toda realidad ofrecida por la experiencia se encuentra completamente sometida a las condiciones de su propia posibilidad que son, no lo olvidemos, las de su donación originaria y, por tanto , también la ciencia dada en la experiencia de su sen-

(191) " Es ist wohl darauf zu achten, dass im Übergang von meinem ego zu einem ego überhaupt weder die Wirklichkeit noch Möglichkeit eines Umfanges von Anderen vorausgesetzt ist. Hier ist der Umfang des Eidos ego durch Selbstvariation meines ego bestimmt. Mich fingiere ich nur, als wäre ich anders, nicht fingiere ich Andere." HUSSERL, E., C.M., pág. 106.

tido puro y, de este modo, la ciencia de las posibilidades puras precede a la de las realidades y las hace posibles en tanto que ciencias.

En consecuencia es posible adoptar, juntamente con Husserl, el siguiente conocimiento metódico:

"... al lado de la reducción fenomenológica, la intuición eidética es la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares ". (192)

Con todo lo dicho hasta este momento queda suficientemente determinado el papel y el valor de la fenomenología trascendental.

No nos queda más que dar el último paso, moviéndonos ya plenamente en el terreno del idealismo trascendental, que es el de la explicitación fenomenológica del ego puro.

(192) " ... neben der phänomenologischen Reduktion die eidetische Intuition die Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden ist ". HUSSERL, E., C.M., pág. 106, l. 29-32.

Husserl nos dirá que cada significación, cada ser imaginable forma parte del dominio de la subjetividad trascendental, en tanto que ésta es constitutiva de todo ser y de todo significado. (193)

Coincidimos plenamente con Husserl en la opinión de que establecer el universo del ser verdadero como algo que se encuentra fuera del universo de la conciencia, del conocimiento y de la evidencia posibles, es totalmente absurdo. El ser y la conciencia no se relacionan de una manera puramente exterior ya que se pertenecen esencialmente.

Ser y conciencia se encuentran esencialmente dependientes, forman una unidad concreta en esa concreción absolutamente única y total de la subjetividad trascendental. (194)

Así pues los conceptos de concreción y de totalidad

(193) HUSSERL, E., C.M., pág. 117, l. 6-8.

(194) HUSSERL, E., C.M., pág. 117, l. 12-14.

se encuentran necesariamente conexionados. De este modo nos damos cuenta de que únicamente la totalidad es concreta y a su vez, al ser por esencia infinita, es captada bajo la forma de una idea, esto es, de una tematización ilimitada.

Concreción y totalidad son, pues, dos notas que caracterizan a la idea. Dicho de otra manera, lo único concreto en el sentido más absoluto es la unidad sintética de la vida intencional de la conciencia que, a su vez, implica todos los actos noéticos y la totalidad de sus correlatos noemáticos.

La idea, por tanto, es una determinación, es el ensí propiamente dicho, desde una perspectiva fenomenológico-trascendental.

Pero sabemos, por otra parte, que toda realización de la idea, desde el punto de vista fenomenológico - descriptivo de su realización parcial progresiva, es indeterminada y potencial.

Y así la idea es definida como irrealidad, pero es la irrealidad lo que es concreto y la realidad, por paradójico que pueda resultar, es lo que es abstracto.

Se da en Husserl una primacía de lo posible sobre lo real, de tal manera que la existencia objetiva de la idea es finita, mientras que su carácter objetivo es infinito, esto es, expresado de acuerdo con las Ideen I, su Objektivität ideal es definida, pero su Gegens-tändlichkeit es indefinida. (195)

En resumen, del lado de la idea nos encontramos con lo concreto, lo absoluto, lo que es independiente y lo que es para-sí y en-sí, mientras que del lado de la realización hallamos lo abstracto, lo que es relativo, lo dependiente, en definitiva, lo que es para-otro. Por un lado la parte y por otra el todo.

Volviendo a centrar nuestra atención en el ámbito del idealismo trascendental, y de la explicitación fenomenológica de la auto-constitución que se efectúa en mi propio ego, descubrimos, con Husserl, que la explicitación de todas las síntesis constitutivas de este ego, y de todos los objetos existentes por él, adquiere necesariamente el aspecto metódico de una

(195) HUSSERL, E., Ideen I, pág. 202, l. 16-19 .

explicitación apriórica. (196) Pero habría que añadir que tal explicitación no concierne a mi ego empírico, más que en la medida en que éste es una de las puras posibilidades del ego trascendental.

Hemos visto cómo una auténtica teoría del conocimiento solamente puede llegar a alcanzar su sentido total como teoría fenomenológica trascendental. (197)

Realizada de esta manera, sistemática y concreta, la fenomenología es, por su propia esencia, idealismo trascendental. Pero este concepto de idealismo trascendental adquiere en Husserl un sentido completamente nuevo. En efecto, Husserl no desea que se confunda su idealismo ni con el idealismo psicológico - que, a partir de datos sensibles desprovistos de sentido, quiere deducir un mundo lleno de sentido - ni

(196) HUSSERL, E., C.M., pág. 117, l. 28-33.

(197) " Echte Erkenntnistheorie ist danach allein sinnvoll als transzendental-phänomenologie ".

HUSSERL, E., C.M., pág. 118, l. 2-3.

con el idealismo kantiano que - según Husserl - cree poder dejar abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí. Se trata, por el contrario, de un idealismo que no es sino una explicitación de mi ego en tanto que sujeto de conocimientos posibles. Se trata pues de una explicitación consecuente que, realizada bajo la forma de una ciencia egológica sistemática, tiene en cuenta todos los los sentidos existenciales posibles que hacen referencia a mí, en tanto que ego. (198)

" Este idealismo - nos dirá Husserl - no es el producto de argumentaciones entretenidas, lúdicas, para ganar un trofeo en la disputa dialéctica con el realismo " (199)

Efectivamente, es mucho más. Es la explicitación de todo tipo de ser que yo, en cuanto ego trascendental,

(198) HUSSERL, E., C.M., pág. 118, l. 26- 37.

(199) " Dieser Idealismus ist nicht ein Gebilde spielerischer Argumentationen, im dialektischen Streit mit Realismen als Siegespreis zu gewinnen ". HUSSERL, E., C.M., pág. 118, l. 37-38.

pueda imaginar; esto es, la explicitación del sentido de la trascendencia que la experiencia me da realmente. La naturaleza, la cultura y el mundo en general quedan así explicitados por el ego.(200)

" El resultado de este idealismo es la fenomenología misma " (201)

Las Meditaciones Cartesianas de Husserl han llegado pues, en este momento, a un punto de desarrollo suficiente para mostrar el carácter necesario de la filosofía, entendida como filosofía fenomenológica trascendental.

Creemos que, siguiendo el pensamiento de Husserl, expresado a través de los principios básicos del idealismo fenomenológico trascendental, hemos mostrado suficientemente cómo la estructura intencional de la conciencia posibilita la filosofía trascendental.

(200) HUSSERL, E., C.M., pág. 119, l. 1-5.

(201) " Der Erweis dieses Idealismus ist also die Phänomenologie selbst ". HUSSERL, E., C.M., pág. 119, l. 6-8.

La fenomenología implica, no un punto de llegada del pensamiento humano universal sino, por el contrario, un trabajo infinito de explicitación del yo meditante - explicitación de las operaciones del ego y de la constitución de sus objetos - que se integra como cadena de meditaciones particulares en el cuadro de una meditación universal indefinidamente perseguida.

Por ello la idea de la fenomenología no es realizada más que parcialmente en la obra de Husserl. Él insiste, en efecto, en que la fenomenología es una tarea infinita y, por lo tanto, no traza de ella más que un esbozo originario, que no se halla más que en el comienzo del comienzo. (202)

El ser es, en consecuencia, y en todo el pensamiento husserliano, "una idea práctica, la idea de un trabajo infinito de determinación teórica ". (203)

(202) "Doch hier sind wir erst in den Anfängen". F.T.L., pág. 161. "Die Phänomenologie gibt sich in unseren Darstellungen als anfangende Wissenschaft ". Ideen I., pág. 241, l. 8-26.

(203) "...Seiendes ist...eine praktische Idee, die Idee der Unendlichkeit theoretisch bestimmender Arbeit. "

HUSSERL, E., C.M., pág. 121, l. 1-4.

(40) Algunas consideraciones críticas sobre la fenomenología eidética trascendental husserliana.

No nos queda más que hacer unas observaciones de carácter general.

Es evidente que nuestro acercamiento al tema de la filosofía trascendental, en una de sus concepciones más prestigiosas y modernas, se encontraba motivado por una tendencia intelectual proclive hacia este tipo de planteamientos. Hay que reconocer, por tanto, que el autor de este trabajo identifica, de un modo amplio y general, sus puntos de vista con los expresados por la fenomenología eidética trascendental de Husserl.

Hay, por tanto, un acuerdo total en considerar la actividad del sujeto trascendental como característica definitoria del conocimiento que se presenta, por su parte, como el resultado de la actividad del sujeto como reacción ante el objeto.

Consecuentemente, valoramos positivamente la descripción de los aspectos gnoseológicos de la concien-

cia y la función objetivante concedida a la intencionalidad en el pensamiento husserliano que posibilita la conexión de las estructuras y leyes aprióricas con la objetividad del conocer; un conocer que viene determinado, en última instancia, por el apriori universal del ego trascendental.

Puede objetarse, sin embargo, que la afirmación del sujeto trascendental, pieza clave de la constitución de toda objetividad posible, no está, ni en las Meditaciones ni en ninguna otra obra de Husserl, suficientemente demostrada y, si no es demostrable, no podrá nunca llegar a ser evidente en sí misma.

Y, en efecto, la afirmación del sujeto trascendental no sólo no está demostrada sino que, además, no es demostrable. Se trata de una evidencia originaria que se presenta como una idea inherente a la tendencia del conocer, de tal manera que en la evidencia tenemos la experiencia de un ser, en este caso la del sujeto trascendental, y de su manera de ser.

Por ello, la afirmación del sujeto trascendental: " está en la misma situación en que Aristóteles consideraba a los primeros principios: que de ellos no puede haber demostración, ya que son el presupuesto de

toda demostración. Así sucede con el sujeto trascen -
dental: plantearnos la posibilidad de su demostración
es destruir su noción misma, ya que sería por defini-
ción lo autofundado y fundamento de todo, y nosotros
trataríamos de buscarle un fundamento. Luego una de -
mostración estricta no cabe. " (204)

Lo que sí cabe es, como también afirma el profesor
Rábade, hacer una demostración de su necesidad. (205)

De igual modo que Kant, Husserl, reclama la afirma-
ción del sujeto trascendental para poder explicar la
unidad absoluta de la conciencia.

Podemos admitir entonces que, al menos, tenemos la
evidencia de la necesidad del sujeto trascendental, ya
que, en caso contrario, sin la admisión de un ego tras-
cendente, constituyente, autoevidente y autofundado,

(204) RÁBADE ROMEO, S., El sujeto trascendental en
Husserl, Anales del Seminario de Metafísica, Universi-
dad de Madrid, Madrid 1966, pág. 24.

(205) RÁBADE ROMEO, S., ibidem.

necesario, tendríamos que llegar, si obráramos rigurosamente, a la negación misma de la razón y del conocimiento.

Podemos, si se desea, llegar a descartar la autoevidencia del sujeto trascendental, pero nunca su necesidad. Pero, creemos que mostrar su necesidad es admitir, al mismo tiempo, al menos, una evidencia indirecta de él.

No cabe duda de que el conocimiento científico absoluto, la idea misma de la ciencia que es la ciencia ideal, no puede explicarse a partir de la pura subjetividad empírica y por ello se hace completamente necesaria la teoría del sujeto trascendental.

Hemos de admitir sin embargo, a pesar de nuestra consideración positiva del pensamiento de Husserl, que éste se movió siempre en una dimensión noética que originó un trascendentalismo que postergaba indiscutiblemente la dimensión ontológica. De este modo, la perspectiva gnoseológica no llegó a considerar plenamente los aspectos ónticos y si se prescinde de éstos aunque es perfectamente posible elaborar una teoría crítica del conocimiento, de sus modos y niveles - no es posible llegar a elaborar una gnoseología perfec -

tamente acabada y consistente.

Quizá por esta razón se da, después de Husserl, un decidido retorno a la ontología. Heidegger y Sartre van a promover sendas ontologías fenomenológicas que sentarán las bases de la filosofía existencial.

Habría que señalar también el profundo impacto de la ontología entre los más destacados representantes de la filosofía española contemporánea.

Pero aunque Husserl no la desarrollara tan completamente, como fuera deseable, sí admitió que la fenomenología llevaba en sí misma la exigencia de una teoría general del ser y, consecuentemente, en ningún momento concibió el fenómeno como separado del ser; la fenomenología no se nos ofrece como un simple fenomenismo.

Por ello, " la fenomenología trascendental, sistemática y cabalmente desarrollada, es eo ipso una auténtica ontología universal ". (206)

(206) HUSSERL, E., C.M., pág.181, l. 14-15.

Por otra parte puede reprochársele a Husserl la utilización de ciertos elementos nominalistas en su doctrina.

Efectivamente, como ya hemos tenido ocasión de considerar, la tematización última de la conciencia racional aporta las bases para una ampliación eidética del estudio de la constitución perceptiva que va a conducir, por su parte, al estudio del ver universal o evidencia.

En consecuencia, podemos afirmar que la fenomenología de la percepción se transforma en fenomenología eidética de la evidencia en general.

Como resultado de este planteamiento a Husserl no le queda otro remedio que asumir una forma de pensamiento nominalista, ya que la evidencia, en su aspecto intencional, como auténtica noesis constitutiva, queda identificada con la razón.

La evidencia no es, de este modo, una facultad potencial de la inteligencia sino que es, en realidad, la idea misma de la conciencia constituyente.

La razón, como vimos en la Tercera meditación, y

tal como puede verse también en la Lógica formal y trascendental (207), queda reducida a " una forma de estructura universal y esencial de la subjetividad trascendental " (208)

En definitiva, el yo puro considerado esencialmente como acto y no como " facultad " de acto, se identifica inevitablemente con la constitución trascendental. De ahí que no es exagerado hacer referencia a un " nominalismo husserliano ".

Mucho menos reprochable, aunque para algunos es un importante motivo de enfrentamiento crítico con el pensamiento fenomenológico, sería el indiscutible platonismo del que hace gala la doctrina trascendental. Sin embargo para Husserl la fenomenología

(207) " Vernunft selbst...ist ein Formbegriff ".
HUSSERL, E., F.T.L., pág. 25, l. 33-34.

(208) " Vernunft ist...eine universale wesensmässige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt ". HUSSERL, E., C.M., pág. 92, l. 19-23.

es filosofía, precisamente, en la medida en que platoniza, esto es, en la medida en que es una lógica, según su sentido profundo; una lógica que surge de una crítica de la ciencia, que lleva a cabo una lógica del ser y del conocimiento, y que culmina en una lógica constitutiva del ser.

El objetivo de Husserl va a ser, entonces, realizar intencionalmente el ideal lógico de Platón. En efecto, la lógica es, para Husserl, una Wissenschaftslehre: que implica un estudio formal a priori de la ciencia y un estudio formal a priori del objeto. La lógica tradicional se transforma, de esta manera, en una dialéctica cuyo objetivo fundamental es el de la posibilidad de la ciencia y del ser en general. Consecuentemente con todo esto la lógica formal no puede ser únicamente apofántica, ya que es también, por otra parte, una ontología formal; y de este modo alcanza Husserl el gran deseo de la dialéctica platónica que se presenta como apofántica y como ontológica, al mostrarse como estudio de la ciencia y del ser en general.

Pero en Platón, en virtud de la teoría de la idea que identifica pensamiento y ser, ambas lógicas, apofántica y ontológica, se unifican entre sí, mientras que en el caso de Husserl son correlativas.

Tal correlación y la aplicación sistemática de la reducción fenomenológica permitirán a Husserl afirmar la posibilidad de una lógica formal del objeto.

Por otra parte, como se recordará, la coincidencia de Husserl con Platón no es, ni mucho menos absoluta. Husserl no admite, sin ir más lejos, el dualismo platónico ya que la fenomenología no es una doctrina dualista sino unitaria y armonizadora. Tampoco aceptará la realidad metafísica de las ideas pues la idea permanecerá siempre, para Husserl, como una configuración del espíritu.

Se da, por el contrario, una inspiración fundamental del platonismo en la regulación de lo real empírico por lo ideal, presentándose así un aspecto interesante del platonismo husserliano que va a permitir no sólo refutar el empirismo psicologista sino que además va a abrir el camino de la teoría de la constitución trascendental.

Como ya se señaló con anterioridad, la visión constitutiva-idealista de Husserl no coincide con la visión metafísica-realista de Platón, pero en ambos autores lo real participa de lo ideal.

De igual manera, en la medida en que Husserl se sitúa en la sucesión platónica, incluye en su obra la herencia de la metafísica clásica y utiliza la teoría aristotélica del acto y la potencia.

Tal como se deduce de la lectura del párrafo, de la Segunda Meditación, titulado: " actualidad y potencialidad de la vida intencional " (209) la idea es un posible puro, pre-constituído pasivamente por lo real. Se trata de una potencialidad inscrita en la actualidad y tematizada por el análisis intencional.

Así pues la idea-posible precede al hecho real y lo prescribe a priori. Recuérdese, a este respecto, la mutua ejemplaridad del hecho y del eidos; por consiguiente el conocimiento de lo posible es anterior al conocimiento de lo real.

Esta supremacía absoluta del acto sobre la potencia da lugar a una auténtica revolución husserliana de la metafísica clásica.

(209) HUSSERL, E., C.M., párrafo 19.

Efectivamente, Husserl va a invertir el orden teleológico que relaciona la potencia con el acto. Así, Husserl concibe una teleología entre el acto y la potencia, teleología que Aristóteles localizaba entre la potencia y el acto.

Pero la utilización de términos aristotélicos no le impide a Husserl, como en otros muchos casos, una absoluta libertad en el tratamiento de los temas.

Puede decirse que Husserl ha tomado, para su fenomenología, lo esencial de la problemática gnoseológica de la filosofía occidental desde los clásicos hasta el pensamiento moderno.

Por ello, las Meditaciones Cartesianas, y la fenomenología eidética trascendental que asumen, representan mucho más que un mero compendio de la doctrina husserliana porque son, en esencia, la síntesis de una temática universal. De esta manera Husserl ha superado asimilándolos los pensamientos de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Berkeley o Hume. Los ha adaptado a nuestro tiempo dándoles un aspecto original, provocador y revolucionario mediante un curioso expressionismo conceptual que, adoptando en muchas ocasiones la forma de un dogmatismo radical, infunde un determinado atractivo estilístico.

B I B L I O G R A F Í A

a) Obras de Edmund Husserl.

Cartesianische Meditationen. Martinus Nijhoff, 2ª ed.

La Haya, 1973. (C.M.)

Erfahrung und Urteil. Classen Verlag. Hamburg, 1954 .

(E.U.)

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Max Niemeyer. Halle (Saale), 1922.

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Martinus Nijhoff, 2ª ed. La Haya, 1958.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, II, III, Editio major, Martinus Nijhoff. La Haya, 1950. (Ideen)

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Editio major, Martinus Nijhoff, La Haya, 1954. (Krisis)

Formale und transzendente Logik. Max Niemeyer. Halle (Saale), 1929. (F.T.L.)

Logische Untersuchungen, I, II. Max Niemeyer. Halle (Saale), 1928, 4ª ed. (L.U.)

Pariser Vorträge. Martinus Nijhoff, 2ª ed. La Haya , 1973.

Erste Philosophie I, II. Editio Major, Martinus Nijhoff. La Haya, 1952. (E.P.)

Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie .

Editio Major, Martinus Nijhoff. La Haya, 1956.

Carta a Metzger. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. I Halbband, 4 sept. 1919.

b) Traducciones Españolas.

88.
1. Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente.

Trad. Otto E. Langfelder. Ed. Nova, Buenos Aires. 1954.

La filosofía como ciencia estricta. Trad. Elsa Tabernig. Ed. Nova, Buenos Aires. 1962.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Trad. José Gaos. F.C.E. de México/Buenos Aires. 1949.

Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. Luis Villoro. Centro de estudios filológicos de la Universidad Autónoma de México. México. 1962.

Investigaciones lógicas. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. 2ª ed., Revista de Occidente. Madrid. 1967.

c) Traducciones francesas utilizadas.

Méditations Cartésiennes. Introduction a la phénoménologie. Trad. G.Pfeiffer y E.Levinas. Librairie Armand Colin. París, 1931.

Idées pour une phénoménologie. Trad. Paul Ricoeur . Gallimard. París, 1950.

d) Otras obras fuentes.

DESCARTES, R., Oeuvres. Edición de Adam Tannery. 11 vols. París, Le Cerf, 1897-1913. (reimpresión en 1957).

-Oeuvres et lettres. Edición de A.Bridoux. Co - lección La Pléiade. Gallimard, París, 1952.

KANT, E., Kritik der reinen Vernunft. Edición de Raimund Schmidt, 2ª ed., Leipzig, 1944. (reimpresión en Hamburg a partir de 1957).

- Crítica de la razón pura. Trad. Manuel García Morente. Librería general de Victoriano Suárez. Madrid, 1928.

HUME, D., A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning.

Edición de L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1960.

HUME, D., An Abstract of a Treatise of Human nature .

Reimprimido en : Hume-Theory of Knowledge. Edición de Yalden-Thomson. Edinburg, 1951.

- Tratado de la naturaleza humana. Trad. V, Viqueira. Colección Universal de editorial Calpe. Madrid, 1923.

e) Obras consultadas: estudios históricos y doctrinales , comentarios.

ADORNO, Th. W., Dialéctica Negativa. Trad. José María Ripalda. Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1957.

- Sobre los prejuicios, Sociológica. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, 1971.

BOEHM, R., Les ambiguïtés des concepts husserliens d'immanence et de transcendance. En Revue Philosophique de la France et de l'étranger. París, 1959, núm. 4.

CELMS, Th. El idealismo fenomenológico de Husserl .

Trad. José Gaos. Revista de Occidente. Madrid 1931.

COHEM, H., Logik der reinen Erkenntnis. Leipzig, 1914.

DARTIGUES, A., La fenomenología. Trad. J.A.Pombo.

Herder. Barcelona, 1975.

- DIEMER, A., Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim am Glan. A. Hain, 1965.
- ERDMANN, J.E., Geschichte der neuen Philosophie. Stuttgart, 1932.
- EY, H., La conciencia. Trad. Bartolomé Garcés. Editorial Gredos. 1ª reimpresión. Madrid, 1976.
- FARBER, M., The Foundation of Phenomenologie. Harvard University Press. Cambridg, 1943.
- FINK, E., Studien zur Phänomenologie 1930-1939. Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.
- GILSON, E., La liberté chez Descartes et la théologie. París, 1914.
- GURWITSCH, A., El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico. Trad. Jorge García-Gómez. Alianza Universidad, Madrid, 1979.
- HAMELIN, O., Le système de Descartes. París 1911. (reimpresión en 1921)
- HEIDEGGER, M., Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1954.
- HERRMANN, F.W., Husserl und die Meditationen des Descartes. Frankfurt am Main, 1971.
- HERTLING, K., Descartes Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsberichte der Kgl.Bayr.Akademie.Phil.hist. 1897.

- ILLEMENN, W., Husserls vorphänomenologische Philoso-
phie. Rev.Intern. de Philos. 1939.
- KERN, I., Husserl und Kant. Eine Untersuchung über
Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianis-
mus. Martinus Nijhoff. La Haya, 1964.
- KOYRE, A., Descartes und die Scholastik. Verlag von
F.Cohen, Bonn, 1923.
- KRAFT, J., Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phä-
nomenologischen Philosophie. Leipzig, 1932.
- KUHN, H., Rezension von: Edmund Husserl, Méditations
Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie.
En Kant-Studien 38, 1933.
- LANDGREBE, L., Der Weg der Phänomenologie. Güterslo-
her Verlag-Haus Gerd-Mohn, Gütersloh, Darmstadt,
4^a ed., 1974.
- LEVINAS, E., La théorie de l'intuition dans la phéno-
logie de Husserl. Alcan. Paris, 1930.
- LOTZE, H., System der Philosophie. Logik. Leipzig 1880.
- MALL, R.A., Experience and reason. The Phenomenology
of Husserl and its relation to Hume's philosophy.
Martinus Nijhoff. La Haya, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M., Phénoménologie de la perception ,
Gallimard, Paris, 1945. Versión Castellana: Feno-
menología de la percepción. Trad. E. Uranga, F.C.E.
de México, 1957.
-

- MERLEAU-PONTY, M., Signes. Ed. Gallimard, París, 1960.
- La fenomenología y las ciencias del hombre. Trad. I.B.B. de González y R.A. Piérola. Editorial Nova, Buenos Aires, 1969.
- MILLÁN PUELLES, A., El problema del Ente Ideal, un examen a través de Husserl y Hartmann. C.S.I.C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid 1947.
- MURALT, A., La idea de la fenomenología. Trad. R. Guerra. Universidad Autónoma de México, México, 1963.
- NATORP, P., Einleitung in die Psychologie nach kritische Methode. Freiburg, 1888.
- PRICE, H.H., Hume's Theory of the External World, The Clarendon Press. Oxford, 1967.
- RÁBADE ROMEO, S., Verdad, conocimiento y ser. Ed. Gredos, 2ª edición, Madrid, 1974.
- Estructura del conocer humano. Ed. Gregorio del Toro, 2ª edición, Madrid, 1969.
 - Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura". Ed. Gredos, Madrid, 1969.
 - El sujeto trascendental en Husserl. Anales del Seminario de Metafísica, Universidad de Madrid. Madrid, 1966.
 - Hume y el fenomenismo moderno. Ed. Gredos. Madrid, 1975.
- RUSSELL, B., Historia de la filosofía de Occidente. Trad. R. Werner y G. Puente. Ed. Aguilar. Madrid, 1979.
-

- SAUER, F., Über das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume. Kant-Studien 35, 1930.
- SCHELER, M., Esencia y formas de la simpatía. Trad. J. Gaos. Losada, Buenos Aires, 1957.
- SCHÉLER, R., La fenomenología de las " Investigaciones lógicas " de Husserl. Trad. J. Díaz. Madrid, 1969.
- SCHIPPER, E.W., Kant's answer to Hume's problem. en Kant-Studien 53, 1961-62.
- STEIN, E., Husserls Phänomenologischen und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet. Max Niemeyer. Halle (Saale), 1929.
- SZILASI, W., Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl. Trad. R. Maliandi. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1959.
- VLEESCHAUWER, H.J., La evolución del pensamiento kantiano. (Historia de una doctrina). Trad. Ricardo Guerra. Universidad Autónoma de México, México , 1962.

SUMARIO

Introducción.	3
1. Precisiones en torno al objeto y método de nuestro trabajo.	3
2. Gnoseologías para un tiempo de crisis	5
3. La fenomenología como reiniciación radical de la filosofía : objetivo inicial y planteamiento general . .	8

PRIMERA SECCIÓN

LA REVOLUCIÓN CARTESIANA

I. ESTUDIO PRELIMINAR DE LAS <u>CARTESIANISCHE MEDITATIONEN</u> COMO INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONCIENCIA	13
4. Asimilación y superación del cartesianismo	13
5. El retorno al <u>ego cogito</u> como redescubrimiento y desarrollo del descubrimiento cartesiano	16

6.	El logicismo como alternativa a las filosofías de la naturaleza . . .	20
7.	Transformación del <u>ego cogito</u> en <u>ego cogito cogitatum</u>	26
II. EL MÉTODO CARTESIANO BAJO LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA		
8.	Cartesianismo y crítica fenomenológica: ideal de claridad y de firmeza interior	31
9.	Por una concepción científico-crítica de la lógica	34
10.	Descartes y la idea de la fundamentación absoluta de la ciencia . .	38
11.	Psicologismo y teologismo en Descartes	45
12.	Aspectos escolásticos de la doctrina cartesiana	51
13.	La crítica del psicologismo cartesiano como paso previo a la verdadera filosofía trascendental	58

SEGUNDA SECCIÓN

FENOMENISMO Y FENOMENOLOGÍA

I. KANT Y HUSSERL: CARACTERIZACIÓN DEL PROBLEMA

DE LA CONCIENCIA EN LOS DOS SISTEMAS SEGÚN	
SUS TENDENCIAS, METODOLOGÍA Y PLANTEAMIEN-	
TOS	68
14. Convergencia y diversidad	68
15. Sobre percepción y experiencia . .	78
16. Sobre fenómeno y noúmeno.	84
17. Por una lógica trascendental: un pro-	
yecto común.	93
18. La crítica husserliana de algunos as-	
pectos del pensamiento kantiano . .	117

II. HUME Y HUSSERL. HACIA LA BÚSQUEDA DEL VER-	
DADERO EMPIRISMO.	
	122
19. La valoración husserliana de Hume. .	122
20. La influencia de Hume en Kant . . .	127
21. Husserl y el empirismo de Hume . . .	134
22. Husserl y Hume ante el concepto de re-	
ducción	146
23. Husserl y Hume ante el concepto de ex-	
periencia	154
24. Análisis fenomenológico de la Teoría	
de la abstracción de Hume.	159

TERCERA SECCIÓN

ANÁLIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONCIENCIA TRASCENDEN-
TAL DEL EGO EN LAS CARTESIANISCHE MEDITATIONEN .

I.	DESDE DESCARTES HASTA HUSSERL	176
25.	El camino hacia la trascendentalización radical del Sujeto Cognoscente.	176
26.	Teoría fenomenológico-trascendental del sujeto.	181
27.	La fenomenología como egología .	189
28.	La filosofía de Husserl y el problema de la conciencia	200
29.	Conciencia trascendental y conciencia psicológica	209
30.	La superación fenomenológica del dilema: realismo-idealismo. . .	216
II.	ANÁLISIS CRÍTICO DE LOS PLANTEAMIENTOS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA EN LAS MEDITACIONES DE HUSSERL.	222
31.	Las <u>Meditaciones Cartesianas</u> y sus circunstancias históricas . . .	222
32.	Las <u>Meditaciones Cartesianas</u> como introducción a la fenomenología trascendental.	228
33.	La reactualización filosófica del método cartesiano y la iniciación del camino hacia el " <u>ego</u> " trascendental.	235

34. Crítica de la limitación del método cartesiano.	250
35. El ámbito de la experiencia trascendental y la descripción fenomenológica de sus estructuras fundamentales.	256
36. La reflexión fenomenológica trascendental y la problemática de la intencionalidad.	276
37. La teoría descriptiva de la conciencia según el método fenomenológico trascendental.	283
38. Los aspectos constitutivos de la fenomenología eidética y la idea de una teoría del conocimiento. . . .	297
39. Los problemas constitutivos de la subjetividad trascendental. . . .	312
40. Algunas consideraciones críticas sobre la fenomenología eidética trascendental husserliana. . . .	336
BIBLIOGRAFÍA.	347
SUMARIO.	355.

